

ECCLESIASTICA XAVERIANA

ORGANO DE LAS FACULTADES ECLESIASTICAS
DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA JAVERIANA

VOLUMEN III - 1953



FACULTAD DE TEOLOGIA

FACULTAD DE DERECHO CANONICO

FACULTAD DE FILOSOFIA

CURSO DE CIENCIAS

Dirección y Administración:
Carrera 10 Nº 65-48
BOGOTA-COLOMBIA, S. A.

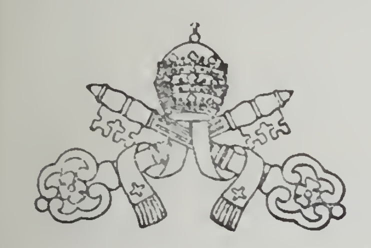
CONTENIDO

TARIFA POSTAL REDUCIDA. LICENCIA Nº 2047 DEL MINISTERIO DE COMUNICACIONES

ECCLESIASTICA XAVERIANA

ORGANO DE LAS FACULTADES ECLESIASTICAS
DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA JAVERIANA

VOLUMEN III - 1953



FACULTAD DE TEOLOGIA

FACULTAD DE DERECHO CANONICO

FACULTAD DE FILOSOFIA

CURSO DE CIENCIAS

Dirección y Administración:
Carrera 10 Nº 65-48
BOGOTA - COLOMBIA, S. A.

CONTENIDO

TARIFA POSTAL REDUCIDA. LICENCIA Nº 2047 DEL MINISTERIO DE COMUNICACIONES

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA JAVERIANA

ECCLESIASTICA XAVERIANA

ORGANO DE LAS FACULTADES ECLESIASTICAS

◈ ◆ ◈

DIRECTOR:

Guillermo González Quintana, S. J.

SUBDIRECTOR:

Jorge Eduardo Acero López, S. J.

◈ ◆ ◈

DIRECCION Y ADMINISTRACION

Carrera 10 Nº 65-48
Tel. 94-434 y 95-600
Bogotá - Colombia, S. A.

BENEFACTORES DE ECCLESIASTICA XAVERIANA

Excmo. y Rdmo. Sr. Antonio María Torasso
Obispo Titular de Tapso y Vicario Apostólico de Florencia (Caquetá)

Ilmo. Mons. Manuel B. Pacheco
Vicario General de la Diócesis de Santa Marta y Prelado Doméstico de Su Santidad

Ilmo Sr. Joselyn Parada Leal
Canónigo de la Santa Iglesia Catedral de Tunja

Sr. Pbro. Guillermo Becerra Cabal
Párroco de la Catedral de Ntra. Sra. del Rosario del Palmar — Palmira (Valle)

Sr. Pbro. Tulio Manuel Valenzuela
Párroco de Quipile (Cundinamarca)

Sr. Pbro. Carlos B. Camargo
Párroco de Floresta (Boyacá)

R. P. Juan Alvarez Mejía, S. J.
Director de la Revista Latinoamericana — México, D. F.

R. P. Carlos Ortiz Restrepo, S. J.
Rector del Colegio de San Bartolomé — Nacional - Bogotá

R. P. Arturo Montoya, S. J.
Rector del Colegio de San Bartolomé — La Merced — Bogotá.

R. P. José Trujillo, S. J.
Rector del Colegio de San Ignacio — Medellín

R. P. Trino Miguel Serrano, S. J.
Rector del Colegio de San José — Barranquilla

R. P. César Pérez Palacios, S. J.
Superior de la Residencia y Casa de Ejercicios de San Pedro Claver — Cartagena.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA JAVERIANA

Fundada en 1622

PATRONO

Emmo. Cardenal Sr. Doctor Don Crisanto Luque
Arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia.

GRAN CANCILLER

Muy Reverendo Padre Juan Bautista Janssens, S. J.
General de la Compañía de Jesús

VICE-GRAN CANCILLER

Reverendo Padre Ramón Aristizábal, S. J.
Provincial de la Compañía de Jesús en Colombia.

RECTOR MAGNIFICO

Reverendo Padre Emilio Arango A., S. J.

VICERRECTORES

R. P. Jaime Martínez Cárdenas, S. J.
Facultades Eclesiásticas

R. P. Carlos Ortiz Restrepo, S. J.
Facultades Civiles

SECRETARIO GENERAL

Doctor Uladislao González Andrade

SINDICO

Doctor Félix Padilla

CONSEJO DE ADMINISTRACION DE LAS FACULTADES CIVILES

Rector Magnífico
R. P. Emilio Arango., S. J.

Vicerrector
R. P. Carlos Ortiz Restrepo, S. J.

Síndico
Doctor Félix Padilla

Dr. Jesús María Marulanda
Dr. Félix García Ramírez
Dn. Jorge Obando Lombana
Dr. Francisco de Paula Pérez
Dn. José de Jesús Salazar.

Facultades Eclesiásticas

FACULTAD DE TEOLOGIA:

Decano:
R. P. Fernando Velásquez, S. J.

FACULTAD DE FILOSOFIA:

Decano:
R. P. Lorenzo Uribe, S. J.

FAC. DE DERECHO CANONICO:

Decano:
R. P. Ignacio Sicard, S. J

COL. ECLESIASTICO ALOYSIANO:

Director:
R. P. Juan Miguel Silva, S. J.

Secretario: **R. P. Eduardo Ramírez, S. J.**

Facultades Civiles

FACULTAD DE CIENCIAS ECONOMICAS Y JURIDICAS:

Decano de Estudios:
Dr. Cástor Jaramillo Arrubla

Decano de Disciplina y Secretario:
R. P. Gabriel Giraldo, S. J.

FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS Y PEDAGOGIA:

Decano de Estudios y Disciplina:
R. P. Alfonso Quintana, S. J.

FACULTAD DE INGENIERIA:

Decano de Estudios:
Dr. Vicente Pizano Restrepo

Decano de Disciplina y Secretario:
R. P. Alberto Campillo, S. J.

FACULTAD DE MEDICINA:

Decano de Estudios:
Dr. José del Carmen Acosta

Decano de Disciplina y Secretario:
R. P. Alberto Duque, S. J.

FACULTAD DE ODONTOLOGIA:

Decano de Estudios:
Dr. Alvaro Delgado Morales

Decano de Disciplina y Secretario:
R. P. Alfonso García S. J.

FACULTAD DE ARQUITECTURA:

Decano de Estudios:
Dr. Julio Bonilla Plata

Decano de Disciplina y Secretario:
R. P. César Jaramillo, S. J.

Facultades Femeninas

CURSO DE BACTERIOLOGIA:

Director:
Dr. Jaime Gómez Salazar.

CURSO DE ARTE Y DECORACION:

Director:
Dr. Carlos Ortega Merizalde.

Cursos Especiales

ESCUELA SUPERIOR DE PERIODISMO Y RADIODIFUSION:

Director:
R. P. José Rafael Arboleda, S. J.

CURSO DE DERECHO LABORAL:

Director:
Dr. Cástor Jaramillo Arrubla.

Departamento de Capacitación Obrera

Director: **Dr. Alvaro Rivera Concha**

Curso de Vacaciones

Director: **R. P. Alfonso Quintana Cárdenas, S. J.**

Doctorado «Honoris Causa» en Sagrada Teología, conferido al Emmo. Cardenal Crisanto Luque Sánchez

Con motivo de la elevación a la dignidad Cardenalicia del Excmo. y Rvmo. Sr. Crisanto Luque Sánchez, Arzobispo de Bogotá, Primado de Colombia y Patrono de la Pontificia Universidad Católica Javeriana, el R. P. Emilio Arango, S. J., Rector Magnífico, previo cumplimiento de todos los requisitos ordenados en los Estatutos, recabó de la Santa Sede licencia para conferirle el título de *Doctor Honoris Causa* en Sagrada Teología.

Concedida la facultad, el R. P. Rector visitó personalmente al Emmo. Cardenal, para comunicarle el deseo de la Universidad.

La imponente ceremonia de la colación del Doctorado se llevó a efecto en las horas de la noche en el Teatro de Colón, a los 28 días del mes de mayo del presente año.

Asistieron al acto el Excmo. Sr. Presidente Encargado Dr. Roberto Urdaneta Arbeláez y su dignísima esposa, los Excmos. y Rdmos. Srs. Tulio Botero Salazar, Obispo de Zipaquirá y José Rivera Mejía, Obispo del Socorro y San Gil, los Ministros del Despacho, miembros del Cuerpo Diplomático, el R. P. Ramón Aristizábal, Provincial de la Compañía de Jesús en Colombia y Vice-Gran Canciller de la Universidad, el R. P. Emilio Arango, S. J., Rector Magnífico, la Directiva de la Universidad y el Claustro de Profesores, los alumnos de las Facultades Eclesiásticas y Civiles y un selecto público.

El R. P. Emilio Arango presentó a su Eminencia en frases de elevado estilo el filial saludo de la Universidad. El discurso de fondo, intitulado: *La Original Constitución de la Iglesia,* una pieza oratoria y teológica, estuvo a cargo del R. P. Eduardo Ospina, S. J., Profesor de Teología Fundamental. Los coros de las Facultades Eclesiásticas, bajo la dirección del R. P. Juan José Briceño, S. J. y

en colaboración con la orquesta del Maestro Rafael Cabral interpretaron varios trozos de música selecta.

Habiendo leído el R. P. Gabriel Giraldo, S. J. Decano de disciplina de la Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas, el texto del Diploma, el R. P. Ramón Aristizábal en hermosas y sentidas palabras hizo entrega a su Eminencia del lujoso pergamino, que lo acredita como Doctor Honoris Causa en Sagrada Teología de la Pontificia Universidad Católica Javeriana.

Su Eminencia Rvdma. en un brillante discurso, saturado de emoción y simpatía por la Universidad Javeriana, agradeció el homenaje tributado.

Las páginas de nuestra Revista se honran hoy con el texto del discurso del Eminentísimo Cardenal.

Insertamos, además, el facsímil del lujoso pergamino entregado a Su Eminencia con la traducción correspondiente, así como también algunos fragmentos de los discursos pronunciados en el Colón en tan solemne ceremonia, de los cuales hicimos mención más arriba, y en donde se puede apreciar la estima hacia la eminentísima persona del Primer Cardenal de Colombia.

Traducción del texto del Diploma:

FELIZ Y PROSPERO AUGURIO:

La Pontificia Universidad Católica Javeriana, ha decidido conferir al Eminentísimo Señor Crisanto Luque Sánchez, Cardenal Presbítero de la Iglesia Romana, Arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia, a quien Nuestro Beatísimo Padre ha escogido el primero entre todos los colombianos para pertenecer al excelso Colegio de los purpurados, los máximos honores académicos, o sea, el grado y título de Doctor Honoris Causa en Sagrada Teología.

Verificóse la solemne ceremonia, previa la aprobación de la Santa Sede, con el aplauso del Claustro Profesoral, ante las supremas autoridades Eclesiáticas y Civiles de la República, en medio de los dignatarios de la Universidad, Nosotros, el Vice-Gran Canciller, el Rector Magnífico, los Vice-Rectores, el Decano, el Se-



Quod felix faustumque sit

Pontificia Universitas Catholica Xaveriana
Eminentissimo Domino Domino
Chrysantho Luque Sanchez
Sacrae Romanae Ecclesiae Presbytero Cardinali
Archiepiscopo Bogotensi
ac
Colombianae Dicionis Primati

Quem primum e nostris civibus Beatissimus Pater in amplissimum Purpuratorum Ordinem dignatus est cooptare maximos quos potest honores, nempe gradum titulumque

Doctoris Honoris Causa in Sacra Theologia

conferre decrevit.

Idque, approbatione Sanctae Sedis obtenta et plaudente Professorum claustro solemni ritu facit coram supremis auctoritatibus Reipublicae, tum ecclesiasticis tum civilibus, officialibus et alumnis Universitatis populoque frequentissimo.

In cuius rei testimonium his litteris, Universitatis sigillo munitis, nos Vice-Magnus Cancellarius, Rector, Vice-Rectores, Decanus et Scriba Academicus necnon Excellentissimus Praeses Reipublicae cum suo Educationis Ministro subscripsimus.

Datum ad Bogota, ante diem V Kalendas Junias MCMLIII

Vice Magnus Cancellarius — Praeses Reipublicae — Vice Rector Fac. Eccl.

Rector Magnificus — Vice Rector Fac. Civil.

Decanus — Minister Educationis

Academiae a secretis

Facsímil del lujoso pergamino entregado al Emmo. Cardenal Luque Sánchez

cretario Académico, así como también, el Señor Presidente de la República con su Ministro de Educación.

RAMON ARISTIZABAL, S. J.
Vice-Gran Canciller

EMILIO ARANGO, S. J.
Rector Magnífico

JORGE ORTIZ, S. J.
Vice-Rector Fac. Ecl.

CARLOS ORTIZ, S. J.
Vice-Rector Fac. Civil.

FERNANDO VELASQUEZ, S. J.
Decano

ROBERTO URDANETA A.
Presidente de la República.

LUCIO PABON NUÑEZ,
Ministro de Educación.

ULADISLAO GONZALEZ,
Secretario General de la Universidad.

Dado en Bogotá, el 28 de mayo de 1953.

Fragmentos de los Discursos:

Del Rvdo. P. Ramón Aristizábal, S. J., Vice-Gran Canciller

La Pontificia Universidad Javeriana, en este acto solemne, quiere entregaros por mi medio la más alta distinción académica que ella puede otorgar: el título de *Doctor Honoris Causa* en Sagrada Teología.

En nadie, pues, mejor que en Vuestra Eminencia, puede brillar este título, ya que en vuestra persona se aunan, en armonioso equilibrio, los raros atributos de virtud y sabiduría.

Por esta razón, el homenaje que os tributamos, ha sido refrendado por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, y por el voto unánime de las autoridades y claustro pleno de nuestra Universidad.

Al aceptarlo con la benevolencia con que siempre nos habéis distinguido como Patrono, comprendemos bien la honrosa distinción que nos hacéis. Ella nos servirá de nuevo estímulo, para seguir trabajando con esfuerzo incansable por el progreso científico católico y la educación cristiana de la juventud universitaria.

Vemos también en vuestra alta jerarquía una irradiación de la soberana dignidad del Vicario de Cristo, Su Santidad Pío XII, a quien en vuestra persona, con devoción inquebrantable y filial, deseamos venerar.

Eminencia: al ocupar hoy el puesto honorífico de nuestros doctores ilumináis con vuestra púrpura romana nuestros claustros, como habéis hecho refulgir con ella ante todas las naciones, a nuestra Patria Colombiana.

Del Rvdo. P. Emilio Arango, S. J., Rector Magnífico:

Eminentísimo Señor:

La gloria de vuestra exaltación al Cardenalato, señala para nuestra Patria, engendrada y crecida en la fe, no solo la plenitud luminosa de una jornada, sino también el amanecer de un porvenir desconocido y promisorio.

En este amanecer prodigioso, que el corazón anhela y por el cual trabajamos con ahinco, todos los buenos hijos de Colombia, tiene la persona de Vuestra Eminencia un puesto de honor y un influjo efectivo, no solo como sabio Pastor que ha alimentado por ya largos años al pueblo cristiano, con su sabiduría y le ha conducido con prudencia, sino también como Patrono de esta Universidad Javeriana, hogar espiritual de la más pura porción de la Patria, que es la juventud.

Ella es en realidad la que hoy se congrega en torno vuestro, para ofreceros este homenaje, por manos de los que la conducimos y le mostramos los caminos que llevan a las más gloriosas conquistas.

Una jubilosa alegría nos inunda al veros hoy en este recinto, en donde se congrega lo más selecto de esta Capital, para rendiros el tributo que compete no solo a vuestra condición de Prelado y de Cardenal, sino de peculiar manera a vuestros méritos personales, de estudioso y profundo expositor y defensor del tesoro teológico y moral de la doctrina de la Iglesia.

Dignaos, Eminentísimo Señor, aceptar nuestra prenda y tener siempre por vuestra esta Universidad que hoy perfecciona espiritualmente los lazos que con Vos la vinculan.

Del Rvdo. P. Eduardo Ospina, S. J., Profesor de Teología

Colombia entera se regocija y se enorgullece de la excelsa dignidad conferida por el Padre Santo al hijo amado, al ciudadano ilustre y al Primado de la nación católica; pero la Universidad Javeriana, además de esos motivos, posee un título especial de orgullo y regocijo.

Sois, Eminentísimo Señor, el Patrono de Nuestra Universidad; ¿cómo no escoger entre los testimonios honoríficos que ella puede otorgar, el más brillante, para añadirlo a los brillantísimos que os decoran, como podría añadirse un diamante al pie de vuestro pectoral?



Emmo. Sr. CRISANTO LUQUE SANCHEZ. Arzobispo de Bogotá. Primado de Colombia. Patrono y Doctor Honoris Causa en Sagrada Teología de la Pontificia Universidad Católica Javeriana.

Discurso del Emmo. Cardenal Crisanto Luque Sánchez

Pronunciado en el Teatro de Colón el 28 de mayo de 1953, con motivo del Doctorado Honoris Causa en Sagrada Teología que le confirió a su Eminencia la Pontificia Universidad Católica Javeriana.

Muy Reverendos Padres Ramón Aristizábal, Vice-gran Canciller y Emilio Arango, Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Católica Javeriana:

Como una nueva y para mí muy grata manifestación de benevolencia y adhesión, esta benemérita Universidad ha querido inscribir mi nombre entre los de sus ilustres doctores y poner hoy en mis manos el diploma de Doctor honoris causa en Sagrada Teología, es decir en la asignatura que ha sido siempre y lo es hoy uno de los preclaros títulos de gloria de la ilustre Compañía de Jesús.

Cuando una mortal decadencia de los valores espirituales y una profunda relajación de costumbres habían menguado la estima de los estudios teológicos y los espíritus selectos se sentían mas bien atraídos a las letras y a las artes, un grupo esclarecido de jóvenes, doctores en Teología de la Universidad de París, con clarividencia que podemos creer providencial se esmeraba por elevar el concepto de la Teología al servicio de la Iglesia.

Y en verdad que era providencial la aparición de esos nuevos adalides de la ciencia teológica, pues en el reloj de la Providencia había sonado la hora de convocar el Concilio de Trento que debía, no con solas disposiciones disciplinarias, sino con el más profundo y científico estudio teológico, dilucidar los innumerables problemas planteados por los *reformadores*. Jamás la Iglesia había presenciado una reunión más augusta y nunca un Concilio Ecuménico había tenido una misión más ardua, ni había de salir de ella con más brillo.

El glorioso Pontífice Paulo III que había aprobado la Compañía de Jesús, después de oír las discusiones teológicas de sus jóvenes doctores, señaló a dos de ellos para que fueran en el Concilio los teólogos del Papa. Así pudieron conocer Prelados y teólogos de Príncipes, de Universidades y de Obispos, la sólida ortodoxia, la erudición sobresaliente y el celo ardoroso de Jacobo Laínez y de Alfonso de Salmerón. Del septentrión había llegado como teólogo que había de lucir en el firmamento de la Iglesia como astro de primera magnitud. San Pedro Canisio.

Más que por sus misiones populares, o sus escuelas, los Jesuítas fueron reconocidos y ampliamente apoyados por los Papas, los Cardenales y los Prelados gracias a su ciencia teológica desplegada principalmente en el Concilio de Trento, en las Misiones Pontificias, en las Universidades y en los colegios Romano y Germánico, porque los Jesuítas no estudiaban la teología para la estéril discusión que encona y divide los ánimos sino para el apostolado entre los herejes y para la formación del Clero.

El Colegio Romano, base de la actual Universidad Gregoriana, fundado por el mismo San Ignacio, ha sido uno de los Institutos más beneméritos de la Sagrada Teología, en largos períodos de la Historia, y de sus aulas han salido Pontífices, Cardenales, Obispos y doctores en teología que son gloria de la Iglesia y por consiguiente de la Compañía de Jesús.

Para formar un Clero sabio y virtuoso a la vez, que salvara lo que aún se podía salvar en Alemania y reconquistara para la Iglesia el terreno perdido, el mismo San Ignacio fundó en Roma, cabe la Sede de Pedro, el Colegio Germánico, que preparó en la ciencia teológica y en el amor al Pontífice Romano, una pléyade luminosa de Prelados y sacerdotes que detuvieron el ímpetu en apariencia irresistible del Protestantismo seudocientífico.

Uno de los más connotados entre los doctores en Sagrada Teología que fundaron la Compañía de Jesús, fue San Francisco Javier, a quien la divina Providencia destinó para ser luz que brillara en las tinieblas del paganismo. Al llegar al Japón, pueblo admirable por su clara inteligencia, el gran teólogo pudo convencer de error a los adoradores de los ídolos y fundó esa cristiandad que había de escribir las más brillantes páginas de la historia moderna de la Iglesia Misionera.

Multiplicados con increíble rapidez los jesuítas y diseminados por el orbe entero, siguiendo las directivas de la Santa Sede y las peticiones de innumerables Prelados, se dedicaron ante todo al estudio y a la enseñanza de la Teología, pues casi todos sus célebres colegios, además de las clases de gramática para la juventud, tenían cátedras de Teología para los que aspiraban al sacerdocio. Imposible en breves palabras trazar, siquiera luminoso esquema, las glorias teológicas de la Compañía de Jesús.

El magisterio infalible ha proclamado a dos de sus más geniales teólogos, Roberto Belarmino y Pedro Canisio, doctores de la Iglesia Universal.

A su lado se aglomeran para derramar la luz clarísima de sus conocimientos otros ingenios magníficos. Principalmente por su ciencia teológica han sido decorados con la Sagrada Púrpura teólogos tan notables como Francisco de Toledo, quien trabajó por la reconciliación fecunda en bienes para Francia y para la Iglesia, del hugonote Enrique IV; Roberto Belarmino, quien no tenía *igual en la Iglesia* en lo relativo a la *doctrina;* Juan de Lugo, quien según San Alfonso María de Ligorio, ocupa después de Santo Tomás el primer lugar; Juan Bautista Franzelin, gran teólogo del Concilio Vaticano, Luis Billot cuya obra teológica influye aún profundamente; Sforza Palavicini y Francisco Eberle, teólogos historiadores del Concilio de Trento y de la escolástica.

Conocida es la honda influencia que han tenido en la teología escolástica Luis Molina, poderoso ingenio que con un sistema especial, intentó *la concordia* entre la presciencia divina y la libertad humana; Francisco Suárez, llamado el Eximio; Leonardo Lesio, tan sabio como piadoso; Dionisio Petavio, admirable por su vasta erudición; Juan Maldonado, gran intérprete de los Evangelios; Cornelio a Lapide comentador amplísimo de la Sagrada Escritura; Luis de la Puente; el popular Alfonso Rodríguez y tantos otros ascetas que utilizan las altas doctrinas teológicas para las necesidades de la santificación de las almas.

Ni sólo en los días gloriosos del renacimiento post-tridentino, también en los tiempos modernos, menos aptos para la profunda elocubración por las múltiples y apremiantes necesidades del apostolado, los jesuítas muestran una variada serie de teólogos de nota, como Mauricio de la Taille, escudriñador del *Mysterium fidei,* Leoncio de Grandmaison, apologista solidísimo de la persona,

la doctrina y la obra de Jesús; Arturo Vermeersch, moralista profundo; Francisco Javier Wernz insigne canonista; el notable grupo de los historiadores bolandistas, y ascetas tan apropiados a nuestro tiempo como Plus, Meschler, Pesch y otros que sería largo enumerar.

La figura dinámica y mística, sabia y santa de Francisco Javier, inspiró en la Colonia la fundación de esta Universidad Javeriana que ha sido en nuestra patria el poderoso foco de luz que los Padres de la Compañía de Jesús han mantenido encendido, por centurias, para iluminar los caminos del espíritu.

La Sagrada Teología fue cultivada por ellos durante la Colonia con un ardor no inferior al de sus hermanos de la docta Europa. Y admira ver cómo en medio de tantas dificultades de todo orden lograron elevar a tanta altura su cátedra de teología.

Gran parte de los sacerdotes de la Colonia que trabajaron luégo en todo el país y aún en colonias vecinas, recibieron de sabios profesores de teología su formación apostólica y sacerdotal en las aulas Javerianas.

Pasada la tormenta revolucionaria que eclipsó por tantos lustros la Universidad y en especial su facultad de Teología, han vuelto a lucir para bien de la Iglesia y de la patria doctos profesores y empiezan nuevamente a darse a luz tratados teológicos notables por su solidez y promisorios de más abundantes y copiosos frutos.

Numerosa juventud, no sólo de los cuatro ángulos del país sino de tierras extrañas se aglomera al pie de las cátedras de Teología de la Javeriana, ansiosa de una esmerada ilustración para la labor sacerdotal.

Vemos con placer cómo algunos de los que han salido de la Universidad Javeriana en sus facultades eclesiásticas, están prestando señalados servicios a la Iglesia.

El Colegio Aloysiano crece como magnífica esperanza y con viva complacencia hemos podido ver un selecto grupo de alumnos de diversas diócesis. entregados con ahínco a sus estudios superiores.

Y en el deseo ardiente de apostolado teológico, un grupo de profesores de la facultad de Teología ha formado el Instituto de Alta Cultura Religiosa y está proporcionando a la juventud estudiosa y a las personas imposibilitadas para hacer cursos regla-

mentarios, una ocasión propicia para profundizar en el conocimiento de la Sagrada Teología y de sus ciencias afines o complementarias.

Amplísimo es el campo para la Teología en nuestro tiempo. La negación de Dios es el arma funesta del comuismo ateo; probar su existencia y escudriñar sus misterios debe ser labor infatigable del teólogo.

La vida individual, familiar y social, debe girar al rededor de Dios; las tesis de la perfección personal, las ideas que den a la familia estabilidad, crecimiento y paz; las doctrinas generales, las normas de cuya aplicación resulta la justicia en los actos, la armonía en las relaciones humanas y la tranquilidad en los espíritus; y las grandes fórmulas del Estado en sus relaciones con Dios y con las criaturas, ¿quién sino el teólogo la ha de investigar y aplicar a las modernas necesidades? A la insensata negación de Dios hay que oponer un conocimiento cada vez más perfecto del mismo Dios. Esta es la obra de la Universidad Javeriana, en su facultad de Teología y ella constituye un alto timbre de merecimiento para la Compañía de Jesús.

Reverendos Padres Ramón Aristizábal, Vice-gran Canciller y Emilio Arango, Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Católica Javeriana: al presentaros la expresión de mi más hondo agradecimiento por el grande honor que me habéis dispensado uniéndome a la benemérita Institución con un vínculo más, tan inesperado como honroso y explicable solo por vuestra bondad, por el carácter de patrono de la Universidad que como Arzobispo de Bogotá me corresponde y por la eminente dignidad cardenalicia con que la magnanimidad del Padre Santo quiso enaltecerme, formulo los mejores votos por el constante progreso de nuestra Universidad.

Bogotá, 28 de mayo de 1953

Los Jesuítas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada expulsados en 1767

por Juan Manuel Pacheco, S. J.

Los Jesuítas del Nuevo Reino de Granada (hoy Colombia) constituían una provincia independiente, erigida como tal en 1609, y de la que se desmembró en 1696 la Provincia de Quito.

El mayor número de sujetos residía en Santafé de Bogotá, en donde contaba la Compañía de Jesús con tres casas: El Colegio Máximo de San Ignacio, en el que funcionaba la Academia o Univeridad Javeriana, el colegio-seminario de San Bartolomé y el colegio de Nuestra Señora de las Nieves. El Colegio Máximo había sido fundado en 1604. Enseñábase en él, desde 1608 filosofía, y desde 1612 teología, y a estas clases acudían no solo los estudiantes religiosos de la orden, sino los colegiales de San Bartolomé y numerosos alumnos externos. En 1623, obtenida la facultad de dar grados académicos, se fundó en él la Universidad Javariana. En 1706 se inició la facultad de jurisprudencia. Al arzobispo de Santafé de Bogotá, don Bartolomé Lobo Guerrero, debía su fundación, en 1605, el colegio seminario de San Bartolomé, en el que se formaban jóvenes venidos de diversas provincias. Finalmente el colegio de las Nieves era lo que hoy llamaríamos una residencia, en el que vivían unos pocos sacerdotes dedicados a los ministerios espirituales con las almas.

En Tunja se había establecido, en 1611, el noviciado, y allí perduró hasta 1767, con excepción de unos pocos años en que estuvo en Santafé. Al lado del noviciado funcionaba un colegio en el que se enseñaba la gramática y las primeras letras.

Los demás colegios esparcidos por el territorio del virreinato habían ido fundándose a través de los años. El más antiguo era el

de Cartagena, fundado simultáneamente con el de Santafé en 1604. Existía allí una escuela o colegio para la enseñanza de la gramática y de las primeras letras. Seguíanle en orden de antiguedad los colegios de Honda, Pamplona, Mompós y Antioquia. En todos ellos encontramos un sacerdote encargado de enseñar la gramática y un hermano coadjutor como preceptor de los niños que aprendían a leer y escribir.

En el territorio de la actual Colombia contaba la Compañía con otros tres colegios, que al dividirse la Provincia, quedaron dependientes de Quito. Eran los de Popayán, Buga y Pasto. En el primero florecía la Academia de estudios mayores de San José, con cátedras de filosofía y teología, y tenía anexo el Seminario conciliar de San Francisco.

La acción de los jesuítas del Nuevo Reino desbordaba los límites de la actual república de Colombia, y así habían fundado dos colegios, uno en Caracas y otro en Mérida, y una residencia en Maracaibo, en la actual república de Venezuela; y en la lejana isla de Santo Domingo se habían encargado del colegio de Gorjón y de su universidad.

No solo se ocupaban los jesuítas en las labores de enseñanza y en la atención espiritual de los cristianos. En los Llanos de Casanare, y a las orillas del Meta y del Orinoco, habían fundado varias reducciones, en las que evangelizaban y civilizaban a numerosos indígenas. En Casanare contaban con seis doctrinas: Tame, de indios giraras, Macaguane de airicos, San Salvador de Casanare de achaguas, Manare de cacatíos, San Ignacio de Betoyes, y Patute formada por los tunebos. Cerca de 200 kilómetros más al sur y a orillas del Meta se encontraban otras tres reducciones, llamadas San Miguel de Macuco, Surimena y San Luis Gonzaga de Casimena, formadas por indios sálivas, achaguas y guahibos. Finalmente en las riberas del Orinoco tenían fundadas seis reducciones: Cabruta, la Encaramada, Uruana,Carichana, San Borja y el Raudal.

En 1767, año de la expulsión decretada por Carlos III para todos los jesuítas que vivían en sus dominios españoles, contaba la Provincia del Nuevo Reino con 227 sujetos, de los que 114 eran sacerdotes, 57 estudiantes y 65 hermanos coadjutores.

Para redactar estas notas sobre los jesuítas que formaban la Provincia del Nuevo Reino, en 1767, hemos tenido en cuenta las siguientes fuentes:

1) El «Catálogo general del número de regulares que de la extinguida orden llamada la Compañía de Jesús, existían en los Reynos de España e Indias al tiempo de la intimación del real decreto de expulsión, formado por Don Juan Antonio de Archimbaud y Solana» (Archivo de la Provincia de Toledo).

2) Los registros de embarque de los jesuítas desterrados, en los puertos de Honda y Cartagena. Archivo Nacional. Temporalidades, t. 7, f. 276 ss.; Curas y obispos, t. 14, f. 227 ss.; Miscelánea, t. 89, fol. 784.

3) Los catálogos de la Provincia del Nuevo Reino, especialmente el último perteneciente al año de 1763. Archivo Romano S. J. N. R. et Q. 4.

4) Registros de los jesuítas que pasaban al Nuevo Reino desde España. Archivo de Indias, Casa de Contratación, leg. 5549.

5) Razón de los ex-jesuítas de la Provincia de Santafé que han fallecido desde el año de 1784 hasta 1796. Archivo Nacional. Temporalidades, t. 9, f. 486 y 605.

Hemos consultado además, entre otras, las siguientes obras:

AGUIRRE ELORRIAGA, MANUEL S J. *La Compañía de Jesús en Venezuela.* (Caracas, 1941).

ASPURZ, LAZARO DE O. F. M. *La aportación extranjera a las misiones españolas del patronato regio.* Publicaciones del Consejo de la Hispanidad. (Madrid, 1946).

BORDA JOSE JOAQUIN, *Historia de la Compañía de Jesús en el Nueva Granada* (Poissy, 1872), 2 vols.

GILIJ, FILIPPO SALVADORE, *Saggio di storia americana o sia Storia Naturale, civile e sacra de regni e delle province Spagnuole di Terra ferma nell' America meridionale.* (Roma, 1780-1784), 4 vols.

GROOT JOSE MANUEL, *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada* (Bogotá, 1889-1893) 5 vols.

HERVAS Y PANDURO, LORENZO, *Biblioteca Jesuítica Española de escritores que han florecido por siete lustros; estos empiezan desde el año de 1759, principio del reinado del Augusto Rey Católico Carlos III. y acaban en el año 1793.* (Inédito, Archivo S. J. Oña).

JOUANEN, JOSE S. J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito, 1570-1774* (Quito, 1941-1943), 2 vols.

KRATZ, G. S. J. *Gesuiti italiani nelle missioni sapgnuole al tempo dell'espusione (1767-1768) en Arch. Hist. S. J.* 1942-, p. 27-68.

LUENGO MANUEL S. J. *Diario — Papeles.* (Archivo S. J. Oña).

QUECEDO, FRANCISCO O. F. M. *Manuscritos teológico- filosóficos coloniales santafereños, en Ecclesiastica Xaveriana,* vol. II (1952) p: 191-294.

RESTREPO, DANIEL S. J. *La Compañía de Jesús en Colombia* (Bogotá, 1940).

RESTREPO POSADA, JÓSE — *Rectores del Colegio — Seminario de San Bartolomé,* en Revista *Javeriana,* t. 38 (1952), p. 89-101.

SIERRA, VICENTE D. *Los Jesuítas Germanos en la conquista espiritual de Hispano-América* (Buenos Aires, 1944).

SOMMERVOGEL, CARLOS, S. J. *Bibliothèque de la Compagnie de Jesús.* 19 vols. (Bruxelles, 1890 ss.)

URIARTE, J. E. — LECINA MARIANO — Biblioteca de escritores de la *Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España* (Madrid, 1930). Se han publicado dos volúmenes.

VALLE LLANO ANTONIÓ S. J. *La Compañía de Jesús en Santo Domingo durante el período hispánico* (Ciudad Trujillo, 1950).

VELASCO JUAN DE, *Historia moderna del Reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino,* Tomo I (Quito, 1941), Tomo III (Archivo de la Provincia de Toledo).

Provincia del Nuevo Reino

SANTAFE
COLEGIO MAXIMO Y UNIVERSIDAD JAVERIANA

1 — Manuel Balzátegui

Provincial desde 1763. Nació en Oñate (Guipúzcoa) el 6 de enero de 1715; entró para la Provincia del Nuevo Reino el 21 de febrero de 1735, e hizo la profesión de cuatro votos el 15 de agosto de 1752. Enseñó filosofía, teología y sagrada escritura en la Universidad Javeriana. Se conservan sus lecciones de filosofía, transcritas por uno de sus discípulos, Pedro Maldonado, con los siguientes títulos: *Logica Universa iuxta Dris. Eximi (i) mentem elaborata (1749), Disputationes in Universam Aristotelis physicam (1750) Tractatus de principiis extrinsecis, sive de causis (1751)* y *Tractatus de Meteoris (1751).* Fue rector del colegio-seminario de San Bartolomé de 1755 a 1760, y socio del P. Provincial Domingo Scribani. Desterrado en Italia, puso especial empeño en celebrar con lucimiento, en la iglesia de Gesù, de Roma, que había sido iglesia de la Compañía, la novena y fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, y donó para ello la renta necesaria. Murió en Roma el 25 de enero de 1792. Escribió además una breve biografía del P. Roque Lubián, titulada: *Noticia de la vida, virtudes y trabajos del apostólico varón P. Roque Lubián, que después de cuarenta y más años de misionero en el Orinoco y Meta, murió en el destierro de Italia y Gubbio 8 de mayo de 1781.*

Cfr. Uriarte—Lecina, I, p. 416; Quecedo; p. 287-288; Luengo; M. S. J. Diario, junio 11 de 1790, t. 24; p. 310 (Archivo de Oña).

2 — P. Nicolás Candela

Rector del Colegio Máximo. Nació en Castalla (España) el 6 de diciembre de 1712; entró en la Compañía el 23 de abril de 1735. Vino al Nuevo Reino, aun novicio, en 1735. Hizo la profesión solemne el 30 de noviembre de 1750. Enseñó filosofía, teología, moral y sagrada escritura en la Universidad Javeriana. Fue socio del P. Provincial (1756), y en 1763 rector y maestro de novicios en

la casa de probación de Tunja. Es autor de un *Cursus philosophicus in quinque tractatus et ad Aristotelis mentem consignatus*, dictado en 1747.

Cfr. Quecedo, p. 288-289.

3 — P. Aguado Francisco

Nació en Burujón (Toledo). Vino al Nuevo Reino en 1766. Tenía en 1767, 28 años.

4 — P. Atenolfi Bernardo

Nació en Cava dei Tirreni (Nápoles) el 15 de octubre de 1700; entró en la Compañía ya sacerdote, en Nápoles, el 16 de junio de 1731. Pasó al Nuevo Reino en 1735. Fue procurador del Colegio Máximo. Murió en Velletri (Italia) el 13 de enero de 1772.

Cfr. Kratz, p. 41.

5 — P. Battaglia Ambrosio

Nació el 6 de agosto de 1705 (1706?) en Treviso; entró en la Compañía en Novellara el 16 de octubre de 1722. Vino al Nuevo Reino en 1743. Fue por procurador de la Provincia a Roma en 1751. En 1761 desempeñab · el cargo de rector del colegio de Cartagena. Después de la expulsión, volvió a Italia y tuvo los cargos de padre espiritual y confesor en el colegio de Carpi.

Cfr. Kratz, p. 41.

6 — P. Benavente José

Nació en Villa de Guerri (España) el 24 de marzo de 1714. Entró a la Compañía el 29 de noviembre de 1733. Vino al Nuevo Reino, aun estudiante, en 1735. Hizo la profesión solemne el 1º de junio de 1749. En 1751 aparece como misionero en el Orinoco, en la reducción de la Concepción de Uruana. Enseñó sagrada escritura en la Universidad Javeriana. Se quedó en Santafé por enfermo.

7 — P. Campillo Antonio Javier

Nació en Antioquia el 14 de diciembre de 1735; entró en la Compañía el 13 de enero de 1755.

8 — P. Egurvide, Martín de

Nació en Deva (Guipúzcoa) el 6 de enero de 1703, hijo legítimo de Domingo de Eguvirde y Antonia Lazcano. Vino a Santafé

siendo niño con su tío, el contador Luis de Azula, caballero santiaguista. En 1716 entró en el colegio de San Bartolomé, y el 13 de mayo de 1718 en la Compañía. Hizo la profesión de cuatro votos el 1º de enero de 1736. Era rector en Honda en 1743, en Cartagena en 1751, y fue a Roma en 1751 elegido por procurador de la Provincia. Ya en 1756 desempeñaba el cargo de procurador general de la Provincia, cargo que ejercía en tiempo de la expulsión. Se quedó en Santafé por enfermo y murió antes del 4 de enero de 1769, en el hospital de San Juan de Dios de Santafé.

Cfr. Archivo del colegio de San Bartolomé; Archivo Nacional, Miscelánea, tomo 89, f. 584.

9 — P. Forner Saturnino

Nació en Monferrer el 22 de octubre de 1735. Entró en la Compañía el 18 de julio de 1759. Vino al Nuevo Reino en 1760. Era en 1767 administrador de la hacienda de Villavieja (Huila).

10 — P. Gálvez Francisco

Nació en Córdoba el 21 de enero de 1718 (1716?). Entró en la Compañía el 28 (22?) de marzo de 1735; vino en este mismo año al Nuevo Reino. Hizo la profesión solemne el 15 de agosto de 1745. En 1756 se hallaba en Mompós como profesor de gramática. En 1751 era administrador de la hacienda de Apiay (Meta) y en 1767 de la de Doima (Cundinamarca). Murió en Gubbio (Italia) el 12 de diciembre de 1789.

11 — P. Godoy José

Nació en Tunja el 4 de julio de 1706, hijo legítimo de Juan Domingo Godoy y Ana Isidora Ramírez. Entró en la Compañía el 28 de junio de 1723 e hizo sus últimos votos el 25 de julio de 1737. En 1736 figura en el catálogo como misionero en los llanos de Casanare, y en 1756 como operario en la hacienda de Villavieja (Huila). En tiempo de la expulsión era administrador de la hacienda de El Espinal.

12 — P. Granados Francisco

Nació en Barbastro (España) el 23 (13?) de noviembre de 1706; entró en la Compañía el 6 de febrero de 1732. Hizo la profesión solemne en 1743. En 1736 desempeñaba el cargo de ministro en el noviciado de Tunja. Pasó luego a la universidad Javeriana

donde enseñó teología moral (1738) y filosofía (1742). Dictó este año de 1742 un curso sobre el *Liber I Physicorum*, y es suyo también un *Tractatus theologico-moralis de humanorum actuum natura et qualitatibus*, copiado por uno de sus discípulos. Destinado al colegio de Cartagena se dedicó a atender a los esclavos negros, siguiendo las huellas de San Pedro Claver; figura con este cargo en los catálogos de 1756 y 1763. En tiempo de la expulsión era prefecto de estudios de la Universidad Javeriana. Murió, camino del destierro, antes de llegar a Honda, el 9 (?) de agosto de 1767.

Cfr. Quecedo, p. 269, 286. Por error de lectura fija el año de 1723 como el del profesorado del P. Granados en la Universidad Javeriana.

13 — P. Julián Antonio

Nació en Camprodón (Gerona) el 3 de mayo de 1722; entró en la Compañía el 6 de mayo de 1739, después de haber estudiado retórica en el seminorio de nobles de Barcelona. Vino en 1749 al Nuevo Reino, ya sacerdote, destinado a la misión de la Goajira. Dificultades de diverso orden impidieron a los jesuítas encargarse de esta misión, y el P. Julián se consagró a recorrer las poblaciones de la Provincia de Santa Marta como misionero rural. Diez años ejercitó este apostolado. En 1751 se hallaba en Ocaña, acompañando en la visita pastoral al señor obispo de Santa Marta, Francisco Javier Aráuz. El corregidor y alcalde de esta ciudad hacían de él el siguiente elogio en carta al virrey José Alfonso Pizarro: «No siendo de menos importancia la misión practicada por el ejemplar y apostólico varón, el P. Antonio Julián, cuyo copioso fruto ha llenado de consuelo a todos los que han logrado oír doctrina; aplicando su ardiente celo a las continuas tareas del ministerio, haciéndolas este infatigables en el confesonario a todas horas, como a la enseñanza de los niños por las calles, tan amable que sin duda sentirá esta ciudad carecer de semejante aliuto (sic)». En Santafé predicó en 1759 una célebre cuaresma de la que habla Vargas Jurado en su diario: «La cuaresma de este año se hizo misión por el R. P. Antonio Julián de la Compañía de Jesús; se hizo una procesión de penitencia, a la oración, en que saldrían más de tres mil personas, cada una con luz, y las señoras cargando a la Madre de Dios; y el Sr. Virrey (José Solís) llevó el Cristo, con corona de espinas y soga en el cuello» [1]. Cuenta el mariscal de cam-

[1] Vargas Jurado, J. A. **Diario** (Biblioteca de historia nacional, vol. I) p. 50.

po, Eugenio de Alvarado, en su *Informe reservado* que en este mismo año de 1759 oyó predicar al P. Julián en la fiesta de San Francisco de Borja, en Santafé. Censura el mariscal el que el jesuíta, refiriéndose a la persecución que sufría la Compañía en Portugal, hubiera dicho «que la Compañía nunca estaba más triunfante que mientras la perseguían los herejes, y volviendo la vista a mí, prosigue diciendo Alvarado, dijo: persígannos cuanto quieran que la religión de la Compañía no le da nada, y tomó el hilo de su sermón con tan bizarra situación». Añade el mariscal que el P. Julián era director de la Escuela de María «y gran promotor de la congregación y tenido por orador y virtuoso» [2].

En 1763 enseñaba en la Universidad Javeriana sagrada escritura, y al año siguiente ocupa la cátedra de teología, en la que explica los tratados *De perfectionibus Christi* (1764) y *De Deo uno et trino* (1765).

Desterrado en Italia escribió *La Perla de América, Provincia de Santa Marta*, cuya primera edición se hizo en Madrid en 1787, la segunda en París en 1854, y la tercera en Bogotá en 1951 en la Biblioteca de cultura popular colombiana. Esta obra formaba parte de una trilogía, a la que pertenecían otras dos obras: *El paraíso terrestre en la América meridional y Nuevo Reino de Granada* y la *Historia del río Grande, por otro nombre Magdalena y río de Santa Marta, con la descripción individual de todas las provincias del Nuevo Reino de Granada que baña con sus corrientes y les tributa sus aguas, y de todas las minas corrientes de oro y plata, otros metales, piedras preciosas, ramos de comercio y singulares producciones de la naturaleza*. Todas estas obras fueron enviadas a Madrid para su impresión pero desgraciadamente solo se publicó *La Perla de América*.

En Roma editó en 1790 dos opúsculos: *Transformazione dell' America o sia trionfo della santa chiesa su la rovina della monarchia del demonio in America dopo la conquista fatta ne dai monarchi delle Spagne con riflessioni apologetiche* y *Dissertazione critico-espositiva sopra una parte del capitolo 3 della pistola 2 de S. Pietro, che discuopre aver Gesucristo visitato e predicato alle genti americane prima della sua ammirabile ascensione al cielo*.

Dejó escritas en América varias breves necrologías de jesuí-

---

[2] Cuervo, A. **Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia** (Bogotá), t. III, p. 159.

tas y tres colecciones de sermones. En Italia escribió además algunos opúsculos piadosos como: *La verdadera esposa de Jesucristo para uso de las religiosas, Compendio de la vida de la V. Sor Verónica Juliani, capuchina, Effigies S. P. Ignatii renovata, sive idea veri et renovati iesuitae, Saggio della devozione alla Madre Santisima del Lume colla novena a sette sabbati in ossequio della gran Madre*, etc. todos ellos inéditos.

Su última obra, de la que solo escribió un tomo, se titulaba *Schola novissima ab occidente veniens in sinum Ecclesiae, sive theologia christano-dogmatica, polemica et scholastica ad forman iuris canonici etc in partes VII distributa.* Añade el P. Lorenzo Hervás y Panduro, de quien tomamos las anteriores noticias bibliográficas, que el P. Julián, un año antes de su muerte, en nota que le dio escribía: «Otra interesante obra está en manos del señor ministro Don Antonio Porlier, pero no puede publicarse su título hasta que suene en España. Está en latín; no sé el volumen que hará».

El mismo P. Hervás dice del P. Julián: «En Italia vivió siempre con los libros a `~ vista y en ejercicios de religión. Los graves achaques que padeció por algunos años antes de morir, no le impidieron hacer el estudio que solamente convendría al hombre más sano. Deseando siempre volver a emplearse en las misiones de los gentiles, y atormentado de enfermedad penosa y larga, con espíritu plácido pasó al eterno reposo el día 11 de septiembre de 1790. Está sepultado en la iglesia llamada del Jesús, que fue casa profesa de los jesuítas de Roma».

Cfr. Hervás y Panduro, Lorenzo, **Biblioteca jesuítica española de escritores que han florecido por siete lustros**. ... Vol. I. (Archivo Oña) — Sommervogel, IV; 868; Uriarte; J. E. IV; n. 5887-5888; Vergara J. M: **Historia de la Literatura en Nueva Granada**, p. 366-367, 387-391; Quecedo; p. 256-257.

14 — P. Meislz Antonio

Nació en Posega (hoy Yugoeslavia) el 28 de octubre de 1708; entró en la Compañía el 14 de octubre de 1726. Vino al Nuevo Reino en 1743. Hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1744. Fue rector del colegio de Mérida (1753). En 1756 se encontraba en Coro (Venezuela), donde preparaba la fundación de una residencia de jesuítas. En 1763 era superior de la residencia de Fontibón. Al año siguiente fue a Roma por procurador de la Provincia.

Cfr. Sierra, p. 403.

15 — P. Moya, Melchor de

Nació en Quito el 5 de junio de 1711. Fue colegial de San Bartolomé. Entró en la Compañía el 14 de junio de 1727 e hizo sus últimos votos el 28 de julio de 1743. Camino del destierro enfermó en Guaduas, desde donde escribió al Virrey pidiéndole licencia para pasar al convento de San Francisco de Santafé o adonde determinare el virrey. Pero pocos días después pudo seguir su viaje a Italia.

Cfr. Archivo nacional, Miscelánea, tomo 89; fol. 717.

16 — P. Naya Antonio

Nació en Ortilla (Huesca) el 1º de octubre de 1710. Entró en la Compañía el 29 de septiembre de 1732. Vino al Nuevo Reino en 1735. Hizo la profesión solemne el 8 de agosto de 1751. En 1737 como procurador de la Provincia pide licencia para utilizar la imprenta traída al Colegio Máximo de Santafé [3]. En 1756 se encontraba en Mérida y en 1763 en Tunja como operario. En tiempo de la expulsión se hallaba en Santafé al frente de la congregación del Sagrado Corazón [4].

17 — P. Nille Jacobo

Nació en Hannover (Alemania) el 25 de mayo de 1718; entró en la Compañía el 18 de octubre de 1739. Vino a América en 1749. Hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1755. En 1757 era párroco en la reducción de Carichana en el Orinoco. En 1763 se encontraba en Santafé como resolutor de casos de conciencia.

18 — P. De la Pava Diego

Nació en Santafé el 12 de noviembre de 1723; entró en la Compañía el 9 de febrero de 1739; hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1757. En 1751 enseñaba gramática en Santafé, en 1756 se hallaba en el colegio de Mompós y en 1763 en Santafé como administrador de una de las haciendas del colegio.

19 — P. Pérez Pedro

Nació en Mompós el 1º de marzo de 1718; entró en la Compa-

---

[3] E. Posada, **Bibliografía Bogotana**, tomo I; Apend. I; p. 441-442.
[4] Archivo Nacional, Temporalidades, t. 23; f. 282.

ñía el 27 de diciembre de 1734; hizo la profesión solemne el 5 de noviembre de 1752. Se encontraba en Honda en 1756 y en 1763 en Santafé como operario.

20 — P. Pujol Antonio

Nació en Manresa (España) el 30 de agosto de 1736; entró en la Compañía el 28 de octubre de 1753. Vino a América en 1760.

21 — P. Roel Bernardo

Nació en Santafé el 20 de abril de 1734. Fue colegial del colegio seminario de San Bartolomé, y entró en la Compañía el 26 de septiembre de 1749. Se secularizó el 25 de junio de 1768, durante el viaje a Italia. Murió en Roma el 3 de diciembre de 1790.

22 — P. Ruiz Bartolomé

Procurador del Colegio Máximo. Nació en Requena (España) el 19 de noviembre de 1720; entró en la Compañía el 17 de setiembre de 1740. Profesó solemnemente en 1756. Fue misionero en el Casanare y luégo procurador de los colegios de Tunja y Santafé. Desterrado en Italia gobernó los colegios establecidos en Fratta y Pérgola. Murió en Pérgola el 31 de agosto de 1773.

23 — P. Sáenz Manuel

Nació en San Millán de la Cogulla (España) el 24 de diciembre de 1737. Entró en la Compañía el 24 de abril de 1756. Vino en 1760 a América. Era en 1763 profesor de gramática en Honda.

24 — P. Sarabia Ignacio

Nació en Santafé el 10 de mayo de 1707; entró en la Compañía el 6 de mayo de 1727. Fue misionero en los Llanos (1736). En 1751 se encontraba en Santafé y en 1756 en Fontibón, como coadjutor del párroco, cargo que desempeñaba todavía en 1763 [5].

25 — P. Tatis Francisco

Nació en Cartagena (Colombia) el 23 de julio de 1737. Fue

---

[5] Su nombre no figura en la lista de los expulsados de Santafé, pero sí en el catálogo de Archimbaud; probablemente residía en la hacienda de Apiay, perteneciente al colegio Máximo de Santafé, y marchó al destierro en unión con los misioneros del Meta.

colegial de San Bartolomé. Entró en la Compañía el 22 de julio de 1755. Era en 1763 maestro de gramática en Santafé. Murió en Bastia (Córcega) [6].

26 — P. Térez José

Nació en Almunia (España) el 31 de mayo de 1729; entró en la Compañía el 25 de noviembre de 1749, y vino a América, aun novicio, al año siguiente.

27 — P. Terreros Diego

Nació en Santafé el 24 de julio de 1682; entró en la Compañía el 30 de julio de 1697; hizo la profesión de cuatro votos el 1º de noviembre de 1715. En 1711 se hallaba de operario en Santafé y en 1718 de ministro del colegio-seminario de San Bartolomé. Fue profesor de filosofía y teología en la Universidad Javeriana, rector de San Bartolomé de 1730 a 1733, rector del colegio de Mérida (1736), procurador de la Provincia en España y Roma en 1738. Al regresar de Europa, con una expedición de misioneros,fue atacado por los ingleses cerca de Cartagena. A pesar de sus 85 años quería marchar con sus hermanos al destierro. Quedóse en Santafé y en 1768 se encontraba en el convento de los PP. Agustinos.

Cfr. Restrepo Posada, p. 98.

28 — P. Torres Sebastián

Nació en Cádiz el 20 de enero de 1728; entró en la Compañía el 15 de mayo de 1747. Hizo los últimos votos el 2 de febrero de 1758. Se secularizó el 11 de agosto de 1770.

29 — P. Trías Francisco Javier

Nació en Esporlas (España) el 1º de marzo de 1721; entró en la Compañía el 16 de diciembre de 1740; vino al Nuevo Reino en 1743; hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1755. Fue profesor de gramática, filosofía y sagrada escritura. Se secularizó el 28 de octubre de 1770.

30 — P. Valls José

Nació en Cervera (España) el 31 de enero de 1725; entró en

---

[6] Cfr. Velasco, Juan, Historia moderna del Reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino, tomo III, 1. 5; & 2; 20. (Archivo de la Provincia de Toledo).

la Compañía el 7 de diciembre de 1741. Vino a América en 1750. Hizo la profesión solemne el 2 de febrero de 1758. Fue profesor de teología moral. Se conserva manuscrito su *Tractatus theologico-moralis de conscientia* (1752). Se quedó en Santafé por enfermo.

Cfr. Quecedo, p. 270.

31 — P. Zapata Manuel

Nació en Medellín el 16 de enero de 1709. Fue colegial de San Bartolomé. Entró en la Compañía el 16 de julio de 1725. Hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1742. En 1736 se encontraba en Caracas; fue superior de la residencia de Maracaibo en 1751 y rector del colegio de Antioquia en 1753; lo fue luego del colegio de Pamplona (1756) y finalmente del de Santafé (1764-65). Se quedó en Santafé por enfermo, y murió, según Groot, en esta ciudad en 1777 [7].

ESTUDIANTES

32 — Adalia, Lucas

Nació en Palencia (España). Vino al Nuevo Reino en 1766. Tenía 22 años en 1767.

33 — Apresa, Pedro

Nació en Cartagena (Colombia). Fue colegial de San Bartolomé. Tenía en 1767, 20 años.

34 — Arredondo, José

Nació en Laredo (España) el 28 de enero de 1742; entró en la Compañía el 10 de diciembre de 1759.

35 — Asso, Francisco

Nació en la Villa de Cortes, en el arzobispado de Zaragoza el 27 de marzo de 1744; entró en la Compañía el 22 de setiembre de 1760. Vino al Nuevo Reino en 1760.

36 — Bernardo, Esteban

Nació en Segovia (España) en enero de 1746; entró en la

[7] Cfr. Groot, J. M. Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada, II; p. 90.

Compañía en junio de 1762. Vino a América en 1766. Murió en Bolonia el 13 de marzo de 1793.

37 — Bustamante, José

Nació en Santillana (España) el 31 de enero de 1736; entró en la Compañía el 20 de noviembre de 1762.

38 — Cenzano, Juan José

Nació en Logroño el 23 de mayo de 1749; entró en la Compañía el 27 de octubre de 1763. Vino al Nuevo Reino en 1766. Restablecida la Compañía por el Papa Pío VII entró de nuevo en ella. Hizo la profesión de cuatro votos el 15 de abril de 1815; en 1818 era vicerector del colegio de Graus (España). Murió en Valencia el 5 de abril de 1827. Escribió un *Breve compendio de la vida... Alonso Rodríguez.*

Cfr. Uriarte—Lecina, II, 211.

39 — Duquesne, Ignacio

Nació en Santafé el 29 de julio de 1744; era hijo del francés Juan Francisco Duquesne y doña Ignacia de la Madrid, santafereña, y hermano del célebre canónico José Domingo Duquesne. Fue colegial de San Bartolomé. Entró en la Compañía el 31 de julio de 1764. Se conserva una carta suya, escrita desde Guaduas a su madre, cuando salía camino del destierro [8]. Se ordenó de sacerdote en Italia hacia 1772. En 1800 se encontraba en Barcelona. Restablecida la Compañía entró de nuevo en ella, e hizo la profesión solemne el 25 de marzo de 1816. En 1818 lo encontramos de nuevo en Italia, de rector del colegio de Fano. Volvió a España al año siguiente, y en Madrid fue invitado por el arzobispo electo de Santafé, don Isidoro Domínguez, a volver con él a América. «Yo no me supe negar, escribe él mismo en carta a su sobrino, don Antonio Margallo, el 13 de octubre de 1819, y quedé en ir con él si las fuerzas me acompañan. De esto informé al P. Comisario general, el cual quiso ir conmigo a visitarlo y allí quedó resuelto mi destino a Santafé. El empeño del rey en mandar jesuítas a la América es grande...» [9]. Este viaje no se llevó a cabo, y en 1820 se encon-

---

[8] Publicola E. Posada en **Apostillas**, BHA, V; (1909); p. 501.

[9] En Romero, Mario Germán, Apuntes para una biografía del doctor Francisco Margallo y Duquesne, en BHA, t. 38; (1951); p. 16.

traba el P. Duquesne en Cádiz. Murió en Madrid el 10 de enero de 1825.

Cfr. Uriarte—Lecina, II, 453; E. Posada; **Apostillas** (BHA; V; 1909; p. 501; M. Romero, **Apuntes para una biografía del doctor Francisco Margallo y Duquesne**, en BHA, 38 (1951); p. 13-17.

40 — Durán, Ignacio

Nació en Cartago (Valle). Tenía en 1767, 22 años. Regresó, ya sacerdote, al Nuevo Reino en 1800.

41 — Fernández, Leonardo

Nació en Málaga (España) el 2 de enero de 1742; entró en la Compañía el 16 de enero de 1760.

42 — Fernández, Manuel

Nació en Badajoz el 23 de febrero de 1742; entró en la Compañía el 1º de enero de 1760. Vino a América en 1760.

43 — Ferrándiz, Joaquín

Natural de Valencia, en donde nació el 26 de noviembre de 1742 ;entró en la Compañía el 10 de mayo de 1760. Vino al Nuevo Reino en 1760.

44 — Galáez, Jerónimo

Natural de Ecija (España). Vino en 1766. Tenía 18 años en 1767. Murió en Gubbio (Italia) el 19 de junio de 1772.

45 — Gavira, Miguel

Nació en Marchena. Vino en 1766. Tenía en tiempo de la expulsión 23 años.

46 — González, Ramón

Nació en Girón el 3 de abril de 1745; entró en la Compañía el 7 de setiembre de 1760.

47 — Gutiérrez, José Antonio

Nació en Rionegro. Entró en la Compañía el 21 de noviembre de 1762. Murió en Frosembrone (Italia) el 18 de enero de 1791.

48 — Hinojosa, Francisco

Nació en Pamplona (Colombia); era hijo de don Manuel Hinojosa y doña Nicolasa Sánchez.

49 — Herrera, Roque

Natural de Nidáguila (Burgos); vino al Nuevo Reino en 1766; tenía en 1767, 25 años.

50 — Herrero Manuel

Nació en Pendueles (Oviedo) en setiembre de 1741; entró en la Compañía en junio de 1762. Vino al Nuevo Reino en 1766.

51 — Hoyos, Miguel

Nació en la provincia de Oviedo (España). Tenía 22 años.

52 — Jaramillo, Miguel

Nació en Medellín el 28 de setiembre de 1746; entró en la Compañía el 29 de setiembre de 1761.

53 — Jiménez, Diego

Nació en Ecija el 13 de agosto de 1741; entró en la Compañía el 23 de junio de 1759. Vino a América en 1760.

54 — Llompart, Andrés

Nació en Pedreguer (Valencia) el 21 de abril de 1742; entró en la Compañía el 4 de noviembre de 1759. Vino a América en 1760.

55 — Manzano, José

Nació en Toledo el 30 de agosto de 1744; entró en la Compañía el 31 de mayo de 1760, y vino en ese mismo año el Nuevo Reino.

56 — Mas, Alejandro

Nació en Maracaibo (Venezuela) el 26 de febrero de 1749; entró en la Compañía el 26 de febrero de 1764. Desterrado en Italia, concluyó sus estudios en Gubbio y recibió allí la ordenación sacerdotal. Escribió, según el P. Hervás y Panduro, varias obras como *Elementos científicos de geometría con aplicación de sus proposiciones a las demás artes y ciencias*, tomo con más de 200 figuras que envió a Madrid para su impresión; *Geografía astronómica, física y política; Astronomía física; Tabla cronológica* o *prospecto de la cronología* en latín; *Compendio de la historia profana*

desde la creación del mundo hasta el año 1764 de la era cristiana, dos tomos en italiano; *Historia del imperio romano, de Alemania, Francia, España, Portugal, Inglaterra y del imperio otomano, con relación de la vida de Mahoma,* seis tomos en lengua italiana. El P. Mas vivía aun en 1819 como se deduce de una carta del P. Duquesne.

57 — Meave, Francisco

Nació en Gernica (España) el 26 de abril de 1745; entró en la Compañía el 25 de enero de 1762.

58 — Miñana, Antonio

Nació en Gandía el 29 de abril de 1742; entró en la Compañía el 25 de mayo de 1759. Vino a América en 1760.

59 — Oliver, Antonio

Nació en Jalón (España) el 28 de marzo de 1736; entró en la Compañía el 29 de abril de 1760, y en ese año vino al Nuevo Reino.

60 — Ortega, Vicente

Nació en Daimiel (España); vino a América en 1766; tenía en tiempo de la expulsión 18 años.

61 — Palanca, Vicente

Nació en Benifairó (Valencia). Vino en 1766 al Nuevo Reino; tenía en 1767 21 años.

62 — Rubio, José

Nació en Ojos Negros (Zaragoza) el 5 de febrero de 1739; entró en la Compañía el 14 de julio de 1759; vino al Nuevo Reino en 1760. Murió en Gubbio el 27 de febrero de 1796.

63 — Solana, Pedro

Nació en Ceánuri (España) el 1º de agosto de 1736; entró en la Compañía el 10 de agosto de 1759; vino al año siguiente a América.

64 — Tímulos, Vicente

Nació en Villanueva del Duero en mayo de 1745; entró en la Compañía en agosto de 1764; vino al Nuevo Reino en 1766.

65 — Velásquez, Francisco

Nació en Medellín el 30 de marzo de 1745; entró en la Compañía el 3 de julio de 1760.

66 — Velásquez, Nicolás

Nació en Medellín. Tenía en 1767, 19 años. Murió en Roma en 1819 según se desprende del siguiente párrafo de una carta del P. Ignacio Duquesne: «¿Y a todo esto el P. Velásquez (Nicolás)? Era el P. más empeñado por la vuelta a España y más desecso de ir a Santafé, y con él veníamos de concierto, mas se enfermó gravemente y fue necesario que yo partiera solo para esperarlo en España, pero recayó de mal, y estando yo en Génova él murió en Roma».

Cfr. Romero, M. art. cit. p. 17.

67 — Vergara, Tadeo

Nació en Santafé; tenía en 1767, 18 años. En 1800 se encontraba en Gubbio.

68 — Verger, Ramón

Nació en Enguera (Valencia) el 7 de febrero de 1738; entró en la Compañía el 29 de abril de 1760 y en este mismo año vino a América. Se secularizó el 1º de noviembre de 1772.

69 — Zubias, Joaquín

Nació en Grau (España) el 7 de octubre de 1744; entró en la Compañía el 21 de marzo de 1760 y en ese mismo año vino al Nuevo Reino.

COADJUTORES

70 — Aldavalde, Pedro

Nació en Legorreta (España) el 30 de julio de 1738; entró en la Compañía el 30 de julio de 1759. Enfermero.

71 — Avila, Tomás (?)

72 — Besada, Miguel

Nació en Pontevedra el 29 de setiembre de 1744. Entró en la Compañía el 20 de noviembre de 1762.

73 — Beytía, Francisco

Nació en Tunja; tenía en 1767, 24 años. Murió en Fano (Italia) el 26 de agosto de 1785.

74 — Caballero, Gabriel

Nació en Villarcayo (España) el 30 de mayo de 1703; entró en la Compañía el 10 de octubre de 1731. Ropero.

75 — Castillo, José

Nació en Santafé en marzo de 1728; entró en la Compañía el 30 de julio de 1752. Portero. Se secularizó el 4 de noviembre de 1771.

76 — Cearra, Juan

Nació en Zaldúa (Vizcaya) el 29 de setiembre de 1744; entró en la Compañía el 15 de mayo de 1763. Se secularizó el 10 de enero de 1769.

77 — Coquet, Juan Antonio

Novicio coadjutor. Nació en Barcelona. Tenía 20 años en 1767.

78 — Hernández, José

Nació en Santafé de Bogotá el 18 de noviembre de 1740; entró en la Compañía el 22 de abril de 1760. Cocinero. Se secularizó el 28 de marzo de 1770. Murió en Fano (Italia) el 27 de julio de 1787.

79 — Hito, Diego

Nació en Toledo el 12 de diciembre de 1706; entró en la Compañía el 2 de diciembre de 1732. Era en 1767 administrador de la hacienda de El Espinal.

80 — Locaya, José

Nació en Urgel el 8 de febrero de 1728; entró en la Compañía el 9 de octubre de 1756.

81 — López, Javier

Nació en Tunja el 7 de diciembre de 1731; entró en la Compañía el 16 de julio de 1750; en 1763 era maestro de niños en el colegio de Honda.

82 — Maris, Luis

Nació en Lérida (España) el 14 de diciembre de 1735; entró en la Compañía el 1º de febrero de 1755; era en 1763 maestro en el colegio de Mompós.

83 — Marroquín, Manuel

Nació en Espejo (?) (España) el 11 de mayo de 1698; entró en la Compañía el 20 de julio de 1722. Se quedó en Santafé por anciano.

84 — Mayorga, Antonio

Nació en Pamplona (España) el 3 de febrero de 1738; entró en la Compañía el 18 de setiembre de 1760. Sacristán.

85 — Meliá, Cristóbal

Nació en Almazora (España); vino en 1766; tenía en tiempo de la expulsión 32 años.

86 — Nicolás, Juan

Nació en Palma (España) el 20 de noviembre de 1725; entró en la Compañía el 11 de noviembre de 1743 [10].

87 — Otgiano, Juan Gabino

Nació el 28 de febrero de 1723 en Sassari (Italia); entró en la Compañía el 28 de junio de 1741; salió para América en 1753. Era en 1767 administrador de la hacienda Doima. Murió en el colegio de Iglesias (Italia) el 25 de noviembre de 1772.

Cfr. Kratz, p. 43.

88 — Paray, José

Nació en Celrá (Gerona) el 25 de marzo de 1714; entró en la Compañía el 21 de enero de 1740; vino a América en 1743. Murió en Ferrara el 27 de junio de 1785.

89 — Prieto Juan Bruno

Nació en Villadeite (España) el 7 de setiembre de 1716; entró en la Compañía el 15 de febrero de 1734; vino al Nuevo Reino en 1735. Murió en Ferrara el 26 de octubre de 1792.Boticario.

---

[10] Véase nota 5.

90 — Puyol, Jorge

Nació en Banasque (España) el 22 de abril de 1729; entró en la Compañía el 31 de octubre de 1754. Carpintero.

91 — Quiroga, Nicolás

Nació en Santafé el 17 de junio de 1735; entró en la Compañía el 20 de octubre de 1758; en 1767 cuidaba de las haciendas del colegio. Se secularizó el 31 de marzo de 1770.

92 — Reitter, Gaspar

Nació en Baviera. Vino al Nuevo Reino en 1760. Tenía en 1767, 36 años.

93 — Salvidea, Juan

Nació en Ceánuri (Vizcaya) en octubre de 1742; entró en la Compañía en agosto de 1764.

94 — Silva, Tomás

Nació en Vélez (Colombia) el 7 de marzo de 1733; entró en la Compañía el 1º de octubre de 1752; en 1767 cuidaba de las haciendas. Se secularizó el 25 de julio de 1768.

95 — Tristerer, Leonardo

Nació en Estiria (Austria) el 11 de octubre de 1713; entró en la Compañía el 27 de octubre de 1740; vino a América en 1743; era en 1767 administrador de la hacienda de Chamicera.

96 — Wilhem, Leonardo

Nació en Mindelhein (Baviera) el 24 de octubre de 1722; entró en la Compañía el 7 de marzo de 1754. Vino a América en 1760. Era en 1763 ayudante del boticario. Murió el 7 de noviembre de 1767 en la navegación de Cartagena a La Habana.

Cfr. Sierra, p. 404.

COLEGIO SEMINARIO DE SAN BARTOLOME

97 — P. José Yarza

Rector desde febrero de 1767. Nació en Lezo de Guipúzcoa el 28 de setiembre de 1725; entró en la Compañía el 2 de octubre de

1744; hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1761. Enseñó filosofía en la Universidad Javeriana y reunió sus lecciones en sus *Dissetartiones scholastico-empiricae in generalem Aristotelis physicam, iuxta utriusque Doctoris Angelici et Eximii mentem, elaboratae.* Explicó además en 1754 teología moral y compuso el *Tractatus theologico-moralis de censuris.* En Santafé se imprimió, a fines del siglo XVIII, una *Explicación breve de oraciones, para hallar perfecto modo de traducir, y hablar con acierto en la lengua latina. Compuesto por uno de los originales de que escribió el P.* Yarza, obra estudiada por J. M. Rivas Sacconi en su obra *El Latín en Colombia,* (p. 151 ss).

Desterrado el P. Yarza en Italia escribió, según el P. Hervás y Panduro, una *Historia natural, civil y eclesiástica del reino de Santafé en América* en italiano, y una *Relación de lo acaecido a los jesuítas del reino de Santafé, desde el 1º de agosto de 1767 en que se les intimó el destierro hasta su establecimiento en Italia.* Creemos que esta última obra es la publicada por nosotros, en traducción, en la *Revista Javeriana,* 38 (1952), p. 170-183.

El P. Yarza vivió 38 años en Gubbio y allí murió santamente en 1806. El P. Luengo, en su Diario, trascribe la carta que escribió el párroco de la ciudad con ocasión de su muerte [11].

Cfr. Quecedo, pp. 269-270; 290. Sommervogel; VIII; 1357.

98 — P. Leal, Joaquín

Nació en Antioquia el 25 de octubre de 1733; entró en la Compañía el 30 de julio de 1752; en 1763 se hallaba en Mompós como operario.

99 — Cerda, Francisco

Escolar. Nació en Valencia el 27 de setiembre de 1740; entró en la Compañía el 26 de febrero de 1759.

100 — Piltz, Matías

Coadjutor. Nació en Baviera el 6 de febrero de 1700; entró en la Compañía el 1º de abril de 1722.

---

[11] M. Luengo S. J. **Diario,** t. 40 (1806), oct. 24 Cfr. Revista Javeriana; t. 38 (1952) p. 170-171.

COLEGIO DE LAS NIEVES

101 — P. Gervasio Guerra

Rector. Nació en Cartagena (Colombia) el 9 de junio de 1728; entró en la Compañía el 20 de febrero de 1746. Era profesor de gramática en Honda en 1756, y en Cartagena en 1763. De él escribe el P. Bernardo Recio, al hablar de su visita a Cartagena: «Sobre todo me deleitaban las funciones de aquella iglesia, la mejor de Cartagena, acabada pocos años ha por un nuestro Hermano gran arquitecto. Era la asistencia grande y muy útiles los ejercicios de dos congregaciones del Sagrado Corazón y de la buena muerte. De esta cuidaba el P. Gervasio, sacerdote joven, a quien considerando bien, me llenó de confusión a vista de su celo y laboriosidad, acompañada de una gran modestia. Era hijo de un caballero castellano, que tuvo un gobierno en aquella provincia [don Facundo Guerra Calderón, gobernador de Antioquia de 1721 a 1727, y de 1741 a 1744]. Su madre [doña María Antonia Pacheco], que era de Salamanca y me llamaba paisano, muerto el padre, tenía depositado en este su hijo todo su consuelo con tres doncellas hermanas, que vivían como monjas. ¡Oh qué lágrimas vertería al verle llevar!» [12].

102 — P. Molina, José

Nació en Medellín el 19 de marzo de 1689. Fue colegial de San Bartolomé en 1704. Entró a la Compañía el 15 de abril de 1709. Hizo la profesión solemne el 19 de marzo de 1722. Era «*muy instruído en letras y de mucha virtud y gran predicador*». Fue el primer rector del colegio de Antioquia (1736). Pasó luégo a la Universidad Javeriana como profesor de teología, y luégo de rector a San Bartolomé de 1739 a 1743. En 1750 era rector y maestro de novicios en Tunja. Fue nombrado Provincial, cargo que desempeñó de 1754 a 1757, y terminado su provincialato pasó de rector del Colegio Máximo. En 1763 se encontraba en el colegio de las Nieves.

De sus enseñanzas se conservan manuscritos el *Tractatus theologicus scholasticus de divina scientia* y el *Tractatus scholasticus et theologicus de divina Providentia et Praedestinatione* (1737).

Se quedó en Santafé por anciano y enfermo.

Cfr. Quecedo, p. 251-252; Restrepo Posada, p. 99.

---

12 Recio, B. S. J. **Compendiosa relación de la cristiandad de Quito** (Madrid, 1947), p. 568; J. M. Restrepo Sáenz; Gobernadores de Antioquia (2ª edición) p. 177-180.

103 — P. Roel Domingo

Hermano gemelo del P. Bernardo Roel. Nació en Santafé el 20 de abril de 1734. Fue colegial de San Bartolomé. Entró en la Compañía el 26 de setiembre de 1749. En 1763 era instructor en Santafé de los juniores. Se secularizó el 25 de julio de 1768; volvió al Nuevo Reino en 1800 y murió en Santafé el 1º de enero de 1802 [13].

COADJUTORES

104 — Martínez, Francisco

Nació en Cabezuelas (España) el 15 de noviembre de 1737; entró en la Compañía el 17 de diciembre de 1753. Vino a América en 1760. En 1763 se hallaba en Cartagena al cuidado de las haciendas del colegio.

105 — Padilla, Ignacio

Socio del P. Provincial. Nació en Santafé el 6 de junio de 1706; entró en la Compañía el 23 de noviembre de 1727.

106 — Peña Francisco

Nació en Madrid el 23 de enero de 1716; entró en la Compañía el 25 de octubre de 1734. Vino al Nuevo Reino en 1735. Tipógrafo. En 1763 vivía en el colegio de las Nieves y administraba las haciendas.

RESIDENCIA DE FONTIBON

107 — P. Prados, Pedro

Párroco de Fontibón. Nació en Mompós el 6 de julio de 1721; entró en la Compañía el 8 de mayo de 1736. Hizo los últimos votos el 7 de julio de 1754. Enseñaba gramática en Mérida en 1756. En enero de 1766 fue nombrado párroco de Fontibón. Estando desterrado en Fano (Italia) escribió la siguiente carta, con fecha del 27 de junio de 1788: *Exmo. Señor: Fiado en la conocida bondad de V. E. con la cual ha favorecido a tantos de mis compañeros en el destierro, me animo a hacer a V. E. la siguiente propuesta, persuadido querrá su benignidad favorecerme en este particular. Es*

---

[13] J. M. Caballero, **Diario**, p. 99.

el caso que yo entré cura doctrinero del pueblo de Fontibón, vecino a Santafé de Bogotá. en el Nuevo Reino de Granada, a principios de enero del año 66 y salí de él a principios de agosto del año del 67, y así estuve sirviendo el curato de indios diez y siete meses, sin haber recibido el estipendio que S. M. el Rey tiene señalado. Cuando salí, ya por la turbación, ya por la priesa que daban los ministros reales, yo no pensé en cobrar lo que se me debía, lo que se debe considerar como propio peculio, supuesto que los Superiores lo dejaban a la libre disposición del Cura, que actualmente servía; pero ahora ya viejo de sesenta y siete años y con la bella ocasión que V. E. ha mostrado de su favor a otros, me he determinado a poner en manos de V. E. esta súplica. Todo lo dicho es verdad y V. E. se podrá informar de los ministros de Santafé, los cuales en sus libros no podrán encontrar recibo mío no habiendo yo recibido el estipendio en todo el sobre dicho tiempo, a lo que añado la fe del que entonces era mi Provincial, que certifica haber yo servido el dicho curato bien que esto es público en aquellas partes y de lo que se acordarán muy bien los de Santafé, y principalmente el venerable provisor Dr. Don José Quijano, y el Dr. Don Bernardo Gonzalco que vino a sustituír el curato en mi lugar [14].

NOVICIADO DE TUNJA

108 — P. Domingo Scribani

Rector y Maestro de novicios. Nació en Piacenza (Italia) el 21 de setiembre de 1707; entró en la Compañía el 2 de febrero de 1725. Vino a América en 1743. Fue superior de la misión de los Llanos (1751), rector y maestro de novicios en Tunja (1753), profesor de derecho canónico en la Universidad Javeriana (1756) y Provincial de 1758 a 1764. El P. Recio, quien le conoció en España, en donde se hallaba el P. Scribani como procurador de la Provincia en 1766, dice de él: *Era este... de tan acreditado talento, que fue dos veces, una tras otra, provincial de Santa Fe. Era italiano, hijo de Parma, muy bien parecido y entendido, y como tal halló cabida con la reina madre doña Isabel, la Permesana* [15]. Vuelto, por el destierro, a la Provincia de Venecia, fue padre espiritual en el colegio de Cotignola. Murió el 12 de noviembre de 1769.

Cfr. Kratz, p. 44.

---

[14] Archivo Nacional, Miscelánea, t. 89; f. 656.

[15] Recio, B. op. cit. p. 569.

109 — P. Assuaje, Ignacio

Nació en Mérida (Venezuela) el 2 de noviembre de 1702; entró en la Compañía el 11 de marzo de 1720; hizo la profesión de cuatro votos el 18 de diciembre de 1741. Se quedó en Tunja por enfermo.

110 — P. Ballesteros, Vicente

Ministro y procurador. Nació en Marchena (España) el 2 de agosto de 1730; entró en la Compañía el 8 de octubre de 1748; vino a América en 1750.

111 — P. Campi, Francisco

Nació en Monegrillo (Zaragoza) el 2 de marzo de 1739; entró en la Compañía el 8 de julio de 1756; vino al Nuevo Reino en 1766. Desterrado a Italia hizo la profesión el 15 de agosto de 1773. Restablecida la Compañía se unió a la Provincia de España, y fue rector de Tortosa desde el 26 de octubre de 1816. Murió en Tortosa en 1821. Compuso entre otras obras: *La Ilíada de Homero, traducida y con anotaciones* y *Hesíodo traducido de griego en castellano.*

Cfr. Uriarte-Lecina, II, 71-72.

112 — P. Espinosa, Juan

Nació en Sevilla el 20 de junio de 1714; entró en la Compañía el 28 de setiembre de 1734. Vino aún novicio al Nuevo Reino. Hizo la profesión solemne el 4 de marzo de 1753. Fue misionero en el Meta y párroco de la reducción de Casimena, fundada por él en 1746.

113 — P. Gutiérrez, Dionisio

Nació en Rionegro (Antioquia) el 9 de octubre de 1740; entró en la Compañía el 30 de marzo de 1760. Murió en Gubbio el 5 de junio de 1785.

114 — P. Oliver, Juan Bautista

Nació en Palma de Mayorca el 9 de agosto de 1738; entró en la Compañía el 30 de abril de 1755; vino al Nuevo Reino en 1760.

115 — P. Quirós, Francisco Antonio

Nació en San Clemente (España) el 14 (12?) de setiembre de 1700; entró en la Compañía el 21 de junio de 1717; hizo los úl-

timos votos el 19 de marzo de 1733. Fue misionero en los Llanos (1736), y párroco de Fontibón (1751). Fue además rector del colegio de las Nieves, en Santafé. Se quedó enfermo en Tunja.

116 — P. Sales, Juan Bautista

Nació en Vietri sul Mare (Salerno, Italia) el 14 de noviembre de 1719; entró en la Compañía, en Roma, el 7 de setiembre de 1755. Pasó al Nuevo Reino en 1760. En 1763 era misionero en Casimena (Meta). Vuelto a Italia murió el 7 de julio de 1769 en el colegio de Sezze.

Cfr. Kratz, p. 41.

117 — P. Sorbo, Salvador

Nació en Roma el 28 (29?) de marzo de 1741; entró en la Compañía el 9 de enero de 1753; vino al Nuevo Reino en 1760. Era profesor de retórica. Vuelto a Italia trabajó en los colegios de Fabriano, Ancona y Recanati.

Cfr. Kratz, p. 44.

118 — P. Vilas, Tomás de

Nació en Tortosa (España) el 19 de mayo de 1737; entró en la Compañía el 13 de julio de 1759; vino a América en 1760. Era en 1763 misionero en el Orinoco.

HACIAN TERCERA PROBACION

119 — Font, Esteban

Nació en Lledó (Gerona, España) el 9 de marzo de 1740; entró en la Compañía el 24 de julio de 1760, y vino en ese año a América.

120 — Guzmán, Mateo de

Nació en Villamarchán (España) el 21 de setiembre de 1739; entró en la Compañía el 29 de abril de 1760 y vino en este año al Nuevo Reino.

121 — Lloret, Esteban

Nació en Denia (España) el 8 de octubre de 1738; entró en la Compañía el 29 de abril de 1760; vino a América en 1760.

122 — Pascual, Andrés

Nació en el arzobispado de Burgos el 10 de febrero de 1739; entró en la Compañía el 6 de noviembre de 1759; vino a América en 1760.

COADJUTORES

132 — Funes, Tomás

Nació en Santafé el 5 de marzo de 1739; entró en la Compañía el 1º de febrero de 1757.

124 — Heredia, Juan

Nació en Barcelona el 12 de marzo de 1716; entró en la Compañía el 25 de octubre de 1735; era maestro de niños.

125 — Peláez, José

Nació en Medellín el 2 de enero de 1706; entró en la Compañía el 12 de junio de 1729. Se quedó en Tunja por enfermo.

126 — Sant, Juan

Nació en San Lorenzo de Morúnys (Cataluña) el 27 de junio de 1727; entró en la Compañía el 5 de junio de 1747; vino en 1753 al Nuevo Reino. Sastre. Murió en Roma el 16 de octubre de 1790.

127 — Schauberger, Lorenzo

Nació en Ratisbona (Baviera) el 20 de abril de 1726; entró en la Compañía el 26 de marzo de 1753; vino a América en 1753. Panadero y administrador de haciendas.

128 — Tirado, Facundo

Nació en Medellín el 29 de noviembre de 1725; entró en la Compañía el 30 de abril de 1752. Fue maestro y administrador de haciendas. Se secularizó el 26 de junio de 1772.

129 — Vargas, José

Nació en San Gil (Colombia). Tenía en 1767, 23 años. Se secularizó el 7 de abril de 1770.

NOVICIOS ESCOLARES

130 — Carchano, Francisco

Nació en Gorga (Alicante) el 18 de marzo de 1747; entró en la Compañía el 23 de marzo de 1766, y este mismo año vino a América. Agregado a la Compañía restablecida hizo la profesión solemne el 15 de agosto de 1816. En 1820 pasó de España a Italia, librándole Dios de las manos de los constitucionales que le habían condenado a muerte De vuelta a España enseñó humanidades en el Colegio Imperial de Madrid, y fue rector y maestro de novicios en el de Manresa. Murió en Manresa el 24 de agosto de 1831.

Cfr. Uriarte—Lecina, II, p. 98.

131 — Casanova, Ramón

Nació en la arquidiócesis de Barcelona, tenía 23 años en 1767.

132 — Castro, Vicente

Nació en Santafé; 20 años. Murió en Roma el 13 de abril de 1784.

133 — Constans, Mariano

Nació en Barcelona, vino a América en 1766, tenía en 1767, 24 años.

134 — González, Leandro

Nació en Beniarrés (España); vino en 1766, 18 años.

135 — Igaregui, Francisco

Nació en Azcoitia (España); 15 años.

136 — Lastra, Pedro

Nació en Mompós; fue colegial de San Bartolomé; 27 años.

137 — Petit, Juan

Nació en Gerona; vino en 1766; 19 años.

138 — Pla, José

Nació en Beniatjar (España); vino en 1766; 20 años. Murió el 22 de diciembre de 1767 en el hospital de Nuestra Señora de Belén, en La Habana.

139 — Sanz, Vicente

Nació en Onteniente (España); vino en 1766; 24 años.

140 — Sebastián, Diego Tomás

Nació en Mora de Rubielos; vino en 1766; 17 años.

141 — Sellens, Antonio

Nació en Fuente-Encarros (Valencia), vino en 1766; 23 años. Murió en Roma el 23 de setiembre de 1794.

142 — Villa, Juan Andrés

Nació en Medellín; fue colegial de San Bartolomé; 18 años. Murió en Pérgola el 12 de abril de 1775 [16].

NOVICIOS COADJUTORES

143 — Carranza, Manuel

Nació en Santafé de Bogotá, 26 años.

144 — Cueraltó, Francisco

Nació en Albió (Cataluña); vino a América en 1766; 27 años.

145 — Moreno, Juan Bautista

Nació en Baeza (España); 22 años.

146 — Villaseca, Lorenzo

Nació en Mataró (Cataluña); 19 años.

COLEGIO DE ANTIOQUIA

147 — P. Victorino Padilla

Rector. Nació en Santafé de Bogotá el 5 de setiembre de 1712; entró en la Compañía el 4 de noviembre de 1728; hizo la profesión de cuatro votos el 25 de mayo de 1749. Había sido ya rector de este mismo colegio en 1751. Camino del destierro, estuvo a punto de morir en las montañas de Antioquia en viaje para Mompós. *Dié-*

---

[16] Cfr. Uriarte J. E. **Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España**, n. 6068.

ronle dos parasismos, dice su conductor, de tal modo que a fuerza de diligencias y vino lo pude volver para llegar, habiéndole cargado gran trecho por muerto [17].

148 — P. Molina, José Salvador

Nació en la ciudad de Antioquia el 8 de noviembre de 1711; entró en la Compañía el 9 de mayo de 1731; hizo los últimos votos el 29 de setiembre de 1743. Murió en Gubbio el 23 de mayo de 1785.

149 — P. Sánchez, Sebastián

Nació en Tequia (Santander, Colombia) el 22 de enero de 1715; entró en la Compañía el 3 de mayo de 1734; hizo la profesión solemne el 28 de agosto de 1751; en 1763 trabajaba en el colegio de Pamplona.

150 — P. Vélez, Manuel

Nació en Santafé de Bogotá el 24 de febrero de 1729; era hijo de don Antonio Vélez Ladrón de Guevara y hermano del poeta Francisco Antonio. Entró en la Compañía el 5 de enero de 1752. Murió en Gubbio el 17 de mayo de 1787.

COLEGIO DE CARTAGENA

151 — P. Juan Salvador Quintana

Rector. Nació en Mompós el 1º de marzo de 1710; ingresó en el colegio de San Bartolomé en 1725 y entró en la Compañía el 26 de noviembre de 1730. Hizo la profesión solemne el 21 de julio de 1743. Fue ministro del colegio seminario de San Bartolomé (1743), vice-rector del colegio de las Nieves (1751), procurador general de la Provincia (1753), rector de Mompós (1756) y de Antioquia (1763). Párroco de Fontibón de 1764-1765.

Cfr. Restrepo Posada, p. 99.

152 — P. Gómez, Felipe

Nació en Andújar (España) el 20 de enero de 1737; entró en la Compañía el 5 de julio de 1753. Vino a América en 1760.

---

[17] En Groot, J. M. **Historia**, II; p. 92; Archivo Nacional; Temporalidades; t. 17, f. 850.

153 — P. Manna, Juan Bautista

Nació el 12 (15?) de enero de 1717 en Alghero (Italia); entró en la Compañía el 25 de enero de 1734. Vino al Nuevo Reino en 1749 e hizo su profesión solemne el 2 de febrero de 1751. Fue Socio del P. Provincial. En 1763 trabajaba en el colegio de las Nieves. y de allí pasó de rector a Cartagena. Vuelto a Italia fue confesor en el colegio de Alghero.

Cfr. Kratz, p. 43.

154 — P. Olarte, Ignacio

Socio del P. Provincial. Nació en Navalcarnero (España) el 3 de abril de 1726; entró en la Compañía el 30 de abril de 1738; vino al Nuevo Reino en 1760. Hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1760; en 1763 se encontraba en Caracas como operario, y en marzo de 1767 era superior de este colegio. Murió en Génova el 14 de febrero de 1794.

155 — P. Pérez, Felipe

Nació en Bustares (España) el 1º de mayo de 1737; entró en la Compañía el 2 de marzo de 1759; vino a América en 1760.

156 — P. Visner, Joaquín

Nació en Cetina el 30 de noviembre de 1713; entró en la Compañía el 4 de marzo de 1734,vino a América en 1735. Vivió en Santo Domingo de 1738 a 1753. Hizo sus últimos votos el 25 de diciembre de 1751. Murió en agosto de 1767 en la navegación de Cartagena a La Habana.

COADJUTORES

157 — Altafulla, Francisco

Nació en el reino de Valencia el 13 de enero de 1738; entró en la Compañía el 14 de noviembre de 1762; ropero.

158 — Soler, Juan

Nació en Cardona (España) el 24 de junio de 1738; entró en la Compañía el 10 de agosto de 1759; vino al Nuevo Reino en 1760.

COLEGIO DE HONDA

159 — P. Juan Díaz

Rector del Colegio. Nació en Tortosa el 1º de julio de 1714; entró en la Compañía el 25 de octubre de 1734; vino al Nuevo Reino en 1735. Hizo la profesión de cuatro votos el 3 de mayo de 1749. En 1751 desempeñaba el cargo de procurador en el colegio de Cartagena, y en 1756 el de ministro en Pamplona. Murió en Ferrara (Italia) el 24 de diciembre de 1772.

160 — P. Benavente, Carlos

Nació en Villa de Gerri (Cataluña) el 30 de marzo de 1722; entró en la Compañía el 18 julio de 1739; vino a América en 1760. En 1763 se encontraba de misionero en el Orinoco.

161 — P. Fuentes, Juan

Natural de Baeza (España) en donde nació el 20 de mayo de 1731; entró en la Compañía el 25 de octubre de 1748; vino al Nuevo Reino en 1750. Hizo los últimos votos el 15 de agosto de 1761. En 1763 se encontraba de operario en el noviciado de Tunja. Murió en Fano (Italia) el 12 de marzo de 1788.

162 — Tejada, Manuel

Coadjutor. Nació en Villa de Laguna el 12 de mayo de 1735; entró en la Compañía el 8 de abril de 1756. Secularizado el 11 de agosto de 1770.

COLEGIO DE MOMPOS

163 — P. Salvador Pérez

Rector del colegio. Nació en Parcent (España) el 25 de marzo de 1717; entró en la Compañía el 3 mayo de 1740; vino a América en 1743. En 1751 enseñaba gramática en Cartagena, luégo fue ministro y procurador del mismo colegio. Fue el que suministró al P. Felipe Gilii las noticias sobre la provincia de Cartagena, que incluye éste en su *Saggio di storia americana*.

164 — P. Grossis, Jerónimo

Nació en Cádiz el 29 de marzo de 1698; entró en la Compañía el 31 de diciembre de 1723; hizo la profesión de cuatro votos el 16

de junio de 1746. En 1736 se encontraba en el colegio de Pamplona; fue luégo vicerrector del colegio de Cartagena (1738), operario en Santafé (1751), vicerrector de Honda (1756) y de nuevo vicerrector de Cartagena en 1763.

165 — P. Gutiérrez, Ignacio

Ministro del colegio. Nació en Ittiri (Cerdeña) el 26 de diciembre de 1726; entró en la Compañía el 13 de junio de 1744; vino al Nuevo Reino en 1760. Hizo la profesión de cuatro votos el 15 de agosto de 1761. En 1763 era ministro en el colegio de Cartagena. Vuelto a Italia residió en el colegio de Alghero.

Cfr. Kratz, p. 43.

166 — P. Rueda, Agustín de

Nació en Pozaldez (Castilla) el 28 de agosto de 1711; entró en la Compañía el 20 de mayo de 1732. Vino a América en 1735. Hizo la profesión solemne el 2 de febrero de 1751. En este año residía en el colegio de Santafé, fue luégo procurador del colegio de Cartagena (1753-56) y vicerrector del colegio de Honda (1763).

167 — P. Valdivieso, Juan

Nació en Girón (Colombia) el 5 de setiembre de 1720; entró en la Compañía el 9 de marzo de 1754. El 27 de julio de 1767 escribía, desde Mompós, a su hermano José García Valdivieso: *El día quince de julio de mil setecientos setenta y siete se nos ha notificado a todos los jesuítas una cédula de Su Majestad con la cual nos destierra de los dominios de España, y aunque al presente no sé de cierto para dónde vamos, es regular vamos a la Italia o a Roma; nada de esto me aflije, ni hasta el presente, desde que entré en la Compañía me ha venido el menor arrepentimiento; y antes bien cada día, gracias a nuestro Dios me hallo (aun en las presentes circunstancias) más alegre y gustoso, y le doy infinitas gracias al Señor por haberme traído, sin yo merecerlo, a su casa y Compañía... Yo estoy aguardando a los Padres que han de venir de Honda para viajar a Cartagena, y de allí, según me persuado, embarcarme...*[18].

168 — Julián, Javier

Escolar. Hermano del P. Antonio Julián. De él escribe el P. Lo-

[18] Archivo Nacional, Temporalidades, t. 16; f. 336 ss.

renzo Hervás y Panduro en su *Biblioteca Jesuítica:* «Nació a 3 de de marzo de 1744 en Campredon, diocesis de Gerona; y habiendo estudiado latinidad y filosofía en Cervera, fue recibido entre los jesuítas de Madrid a 23 de julio de 1759. En el 1760 pasó a la provincia jesuítica de Santafé del Nuevo Reino de Granada, y habiendo repetido el estudio de la filosofía y concluído el de la teología recibió el orden sacerdotal. Reside en Roma. Escribió: 1. *Pluto deiectus, vel destructio Erebi.* Tragedia latina. 2. *Merx nova entium virtutalium ab Europa nuper in Americam advecta.* Obra cómica. 3. *Scholasticus Societatis Iesu practice instructus.* 4. *Summa Theologiae scholasticae uno volumine comprehensa.* 5. *Meditaciones breves.* 6. *Paráfrasi de los salmos de David.* 7. *Systema Molinae circa concordiam gratiae divinae cum libero arbitrio.* 8. *Curso filosófico* en cinco tomos. El autor ha enviado a Madrid esta obra escrita en lengua latina. 9. *Anacreonte traducido en español con explicación de sus palabras para uso de los que estudian la lengua griega.* 10. *La sovranitá pontificia: ossia opera sopra il dominio temporale del Papa.* Un tomo. 11. *Traducción española de la obra de Wallerio sobre el origen del mundo y particularmente de la tierra*».

COADJUTORES

169 — González, Juan Manuel

Nació en Puerto de Santa María el 30 de junio de 1737; entró en la Compañía el 1º de febrero de 1755; maestro de niños.

170 — Molina, Toribio

Nació en Antioquia el 14 de julio de 1701; entró en la Compañía el 12 de junio de 1729.

171 — Orús, Simón

Nació en la Villa de Forla (Aragón) el 27 de febrero de 1737; entró en la Compañía el 21 de octubre de 1759; vino al Nuevo Reino en 1760.

COLEGIO DE PAMPLONA

172 — P. Lorenzo Tirado

Rector del Colegio. Nació en Medellín el 27 de noviembre de 1725, hijo del capitán Juan Tirado Cabello y doña Tomasa Zapata

y Jaramillo; entró en la Compañía el 31 de octubre de 1745 e hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1759; enseñó en la Universidad Javeriana filosofía, teología moral y sagrada escritura. De sus lecciones han quedado manuscritas el *Tractatus theologico-moralis de iustitia et iure, 1763* y *Prolegomena in Sacram Scripturam, 1764*. Fue rector del Seminario de San Bartolomé de 1760 a 1767.

Cfr. Quecedo, p. 272 y 282; Restrepo Posada, p. 100-101.

173 — P. Aldaiturriaga, Salvador

Nació en Bilbao el 15 de abril de 1737; entró en la Compañía el 19 de diciembre de 1758; vino al Nuevo Reino en 1760. Se secularizó el 26 de agosto de 1770. Murió en Orciano (Italia) el 11 de enero de 1796.

174 — P. Gaitán, Manuel

Nació en Soria el 19 de mayo de 1700; entró en la Compañía el 6 de octubre de 1728; hizo los últimos votos el 2 de octubre de 1741. Fue misionero entre los gentiles y era rector del colegio de Pamplona en 1763.

175 — P. González, Cayetano

Nació en San Martín (España) el 22 de setiembre de 1702; entró en la Compañía el 16 de diciembre de 1722; vino al Nuevo Reino en 1723 siendo novicio. Hizo la profesión de cuatro votos el 25 de julio de 1743. En 1751 era rector del colegio de Mompós, y en 1756 vivía en Mérida. En tiempo de la expulsión se quedó en Cúcuta, enfermo y demente. Murió en San José de Cúcuta el 25 de junio de 1770.

Cfr. Archivo Nacional, Miscelánea, tomo 89; f. 677.

176 — P. Jiménez, Francisco Javier

Nació en Medellín el 28 de marzo de 1718; entró en la Compañía el 31 de octubre de 1750. Hizo los últimos votos el 2 de febrero de 1761. Fue misionero en el Orinoco. El P. Felipe Gilii le debe al P. Jimenez las noticias sobre la Provincia de Antioquia que trae en su *Saggio di storia americana*. Murió en Roma el 12 de julio de 1793.

177 — P. Rojas, Enrique

Nació en Tunja el 10 de marzo de 1729; entró en la Compañía el 30 de agosto de 1746. En 1757 se encontraba en la reducción de

Uruana en el Orinoco, y Eugenio de Alvarado, en su informe reservado dice de él: *El cuidado del pueblo (de Uruana) está a cargo del Padre Enrique Rojas, español criollo de la ciudad de Tunja, sujeto de distinguida virtud, si bien sus pocos años no le han quitado los temores del Noviciado, y su dulce tranquilidad de espíritu le da motivo a tratar con agrado los indios Otomacos que no están bien persuadidos a la vida civil y cristiana que los Padres les ofrecen* [18]. En 1763 se hallaba en Coro (Venezuela) en la residencia que se intentaba fundar en esa ciudad. Secularizado el 25 de julio de 1768.

178 — P. Zubimendi, Ignacio

Nació en Azpeitia el 9 de julio de 1720; entró en la Compañía el 17 de setiembre de 1740; vino a América en 1743. Hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1759. Murió en Gubbio el 11 de diciembre de 1792.

179 — P. Zuleta, Bartolomé

Nació en Lebrija (Sevilla-España) el 11 de enero de 1736; entró en la Compañía el 14 de agosto de 1753. Fue misionero en los Llanos de Casanare.

COADJUTORES

180 — García, Leonardo

Nació en el Socorro (Colombia) en setiembre de 1716; entró en la Compañía el 30 de mayo de 1734. Murió en Roma el 8 de febrero de 1777.

181 — Rodríguez, Salvador

Nació en Machetá (Colombio) el 22 de mayo de 1717; entró en la Compañía el 30 de mayo de 1734. Cuidaba de la hacienda de Cúcuta. Murió en Fano (Italia) el 9 de abril de 1787.

182 — Rojas, Pedro

Nació en Tunja el 1º de moyo de 1716; entró el 6 de enero de 1735. Carpintero.

---

18 Cuervo, A. **Documentos inéditos;** III; p. 205-206.

COLEGIO DE CARACAS (Venezuela)

183 — P. José Pagés

Rector. El 1º de marzo de 1767 salió el P. Pagés de Santafé para Caracas [19]. Nació en Barcelona el 15 de octubre de 1709; entró en la Compañía el 16 de mayo de 1727. Vino a América en 1743. Hizo la profesión de cuatro votos el 19 de mayo de 1746. Fue profesor de teología, sagrada escritura e instituciones jurídicas en la Universidad Javeriana. Nombrado procurador de la Provincia fue a España y Roma y regresó el 26 de agosto de 1761 a Santafé con una expedición de 62 misioneros [20].

Se conservan manuscritas sus lecciones *De iustificatione impiorum ac de iustorum meritis* (1752) y *De perfectionibus Christi* (1748).

En la *Synopsis historiae Societatis Iesu* (Lovanii, 1950), c. 667 figura el P. Pagés como Viceprovincial en Ajaccio, (1768-1770).

Cfr. Quecedo, p. 253-254.

184 — P. Otero, Francisco Javier

Nació en San Gil (Colombia) el 1º de junio de 1720; entró en la Compañía el 10 de octubre de 1736; hizo la profesión solemne el 2 de febrero de 1754. En 1763 residía en Santo Domingo.

185 — P. Parada, Manuel

Nació en Pontevedra (España) en mayo de 1735; entró en la Compañía el 19 de noviembre de 1753. En 1763 enseñaba gramática en el colegio de Santafé. Se secularizó el 10 de octubre de 1769. El P. Manuel Luengo narra de él en su Diario: *En la Provincia de Santafé o del Nuevo Reino había al tiempo que fue desterrada de la América y vino a la Italia, un joven llamado Manuel Parada, que, a lo que oigo asegurar, es natural de la villa de Pontevedra en el Reino de Galicia, e hijo de padres honrados. En su Provincia fue maestro de retórica, y algunos que hay aquí y le conocieron nos le pintan como un joven de buenos talentos, no mal instruído, de agrado y buen modo en el trato, algo entremetido, y hombre feliz y de buena estrella. Y esto último no deja de descubrirse con una extrañísima y singularísima fortuna (aunque yo estoy muy lejos de envidiársela) en unos tiempos, en que para los que han sido jesuítas no hay nada más que desprecios, ignomi-*

---

[19] Archivo Nacional, Temporalidades, t. 16; f. 651.

[20] Vargas Juardo, **Diario**, p. 59.

nias, trabajos, miserias y cruces. A poco tiempo después que llegó su Provincia a Italia, salió de la Compañía, y se fue a establecer a Roma; y aquí se le metió tan fuertemente en la cabeza que había de entrar a servir a Monseñor Braschi, que era entonces tesorero, que no perdonó a diligencia para lograrlo. A este fin solicitó y consiguió empeño y recomendación de la serenísima viuda de Sajonia, que estaba en Roma por aquel tiempo... A una recomendación tan poderosa no pudo negarse monseñor tesorero, y respondió que le recibiría en su familia con gusto, si, como corrían voces, le harían pronto cardenal. Y habiendo llegado este caso, en el abril de 1773, precediendo una esquela del ministro de España, en que decía que por su parte no había inconveniente en ello, le admitió a su servicio el Emmo. Braschi y le hizo su copero; y ahora, habiendo sido elegido sumo Pontífice, le ha hecho Monseñor y su camarero secreto. Empezó al instante a ejercitar este su empleo vestido de morado o de monseñor... [21].

Monseñor Parada murió en Terni en 1802 como lo refiere el mismo P. Luengo: *Dic. 18. En la ciudad de Terni murió pocos días ha Monseñor Manuel Parada... Después de una gravísima enfermedad en Roma, se fue a la dicha ciudad de Terni para acabar de convalecer, y allí ha muerto. Aunque dejó la Compañía, siempre le conservó afecto, y le mostró en varias ocasiones, y le ha mostrado también en su muerte, pues ha sido su testamentario el jesuíta italiano Vicente Bolpioni, que era su amigo, que según las intenciones y voluntad del difunto, va dando algunas buenas limosnas a varios jesuítas pobres* [22].

186 — P. Sanna, Demetrio

Nació en Tiesi (Cerdeña) el 12 de enero de 1729; entró en la Compañía el 26 de marzo de 1747. Vino al Nuevo Reino en 1760. Vivía en Fano en 1801. Escribió: *Il peccato in religione ed in Logica degli Atti e Decreti del concilio diocesano de Piostoia* (Assisi, 1791).

Cfr. Kratz, p. 44. Sommervogel; VII; 573-574.

COADJUTORES

187 — Aguilar, Francisco

Nació en Mezquita (España) el 6 de marzo de 1732; entró en

---

[21] Luengo, M. Diario, tomo 9; p. 93-95 (Archivo Oña).

[22] Luengo, M. Diario, 1802; diciembre 18; p. 291.

la Compañía el 4 de junio de 1761. En 1763 era portero en el colegio de Tunja.

188 — Mas, Francisco

Nació en la provincia de Tarragona el 14 de febrero de 1730, entró en la Compañía el 14 de febrero de 1753. Vino a América en 1760.

189 — Schlensinger, Miguel

Nació en Dilligen (Alemania) el 19 de mayo de 1729; entró en la Compañía el 18 de febrero de 1753. Arquitecto. Vino a América en 1759. Estaba en Caracas en 1766 y después del terremoto de octubre se le nombró perito para examinar los templos que sufrieron deterioros [23].

COLEGIO DE MERIDA (Venezuela)

190 — P. Manuel Collado

Rector del Colegio. Nació en Belmonte el 22 de setiembre de 1714; entró en la Compañía el 15 de agosto de 1739. Vino al Nuevo Reino en 1743. Residía en Mompós en 1751, y era procurador de las misiones en 1756. Fue rector del colegio de Mompós (1763).

191 — P. Aranda, Blas

Nació en Denia (España) el 3 de febrero de 1723; entró en la Compañía el 17 de setiembre de 1740. Vino al Nuevo Reino en 1743. Hizo la profesión de cuatro votos el 15 de agosto de 1756. Fue párroco de Patute en la misión de Casanare. En 1763 vivía en el colegio de Pamplona.

192 — P. Erazo, Javier

Nació en Cartagena (Colombia) el 8 de marzo de 1721; entró en la Compañía el 1º de enero de 1736; hizo la profesión de cuatro votos el 15 de agosto de 1754. Vivía en Tunja en 1751 y en Pamplona en 1756. Ya en 1763 se encontraba en Mérida.

193 — P. Monerris, Vicente

Nació en Gayanes (Alicante, España) el 25 de diciembre de 1738; entró el 22 de noviembre de 1755. Vino a América en 1760.

---

[23] Cfr. Manuel Aguirre Elorriaga S. J. **La Compañía de Jesús en Venezuela** (Caracas, 1941), p. 135-136.

RESIDENCIA DE MARACAIBO (Venezuela)

194 — P. Matías Liñán

Superior. Como tal escribía el 22 de mayo de 1767 una carta al P. Lorenzo Tirado, rector del colegio de Pamplona, sobre asuntos económicos [24]. Nació en Cartagena (Colombia) el 25 de febrero de 1708; entró en la Compañía el 6 de noviembre de 1723; hizo la profesión de cuatro votos el 13 de junio de 1742. En 1736 enseñaba gramática en Santafé. Fue profesor de teología en Santo Domingo (1751), socio del P. Provincial (1753) y rector y maestro de novicios en Tunja en 1756. En 1763 residía en el colegio de Mompós.

195 — P. Ferraro, Juan Antonio

Se encontraba en Maracaibo de paso para Santo Domingo, a donde iba como rector del colegio. Así se deduce de la carta del P. Liñán anteriormente citada: *Esto (cargas de cacao)... navega a Santo Domingo con el P. Rector Juan Antonio* Ferraro. El P. Ferraro había nacido en Antioquia el 24 de setiembre de 1717; entró en la Compañía el 30 de julio de 1738; hizo la profesión solemne el 21 de marzo de 1755. En 1751 se encontraba de ministro en la casa de probación de Tunja, y en 1753 con igual cargo en Santafé. Fue profesor de filosofía (1753) y de teología (1763) en la Universidad Javeriana. De sus enseñanzas se conservan los siguientes manuscritos: *Tractatus theologico-scholasticus de Deo Trino*, 1762, *Disputationes theologico-scholasticae de Deo Homine* 1764, *Tractatus bipartitus de gratia habituali et merito*, y *De iustitia et iure*.

Cfr. Quecedo, p. 255-256, 272.

196 — P. Julián, Ignacio

Nació en Camprodón (Gerona) el 27 de enero de 1737; entró en la Compañía el 13 de mayo de 1755; vino a América en 1760.

197 — Konik, Lorenzo

Coadjutor. Carpintero. Nació en Amsterdam el 13 de mayo de 1698; entró en la Compañía el 28 de febrero de 1729. Murió en Maracaibo el 17 de febrero de 1768 [25].

---

[24] Archivo Nacional, Temporalidades, t. 21; f. 624 ss.

[25] Cfr. Sierra, Vicente, **Los jesuítas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América**, p. 169.

COLEGIO DE SANTO DOMINGO (Rep. Dominicana)

198 — P. Pedro Zabala

Nació en Salinas (Guipúzcoa) el 13 de junio de 1709; entró en la Compañía el 9 de julio de 1727. Hizo la profesión de cuatro votos el 1º de enero de 1744. En 1736 residía en Honda. Enseñó gramática, filosofía y teología. Murió en Orciano (Italia) el 28 de febrero de 1769.

199 — P. Casanova, Francisco

Nació en Barcelona el 10 de octubre de 1733; entró en la Compañía el el 22 de abril de 1751. Vino al Nuevo Reino en 1760. Vivía en Pérgola (Italia) en 1774.

200 — P. Colón, Antonio

Nació en Pollenza (Mayorca) el 10 de mayo de 1720; entró en la Compañía el 16 de diciembre de 1740; vino a América en 1741. Fue profesor de filosofía y teología. Vivía en Scapezano (Italia) en 1774.

201 — P. Millán, Pedro

Nació en Almadén (España) el 28 de noviembre de 1716; entró en la Compañía el 19 de febrero de 1734; vino a América en 1735. Hizo su profesión solemne el 8 de setiembre de 1751. En este último año residía en el colegio de Pamplona. De 1756 a 1763 figura como superior de la residencia de Maracaibo. Vivía en Scapenzo en 1774.

202 — P. Peraleda Llopis, Pedro

Solo sabemos, dice el P. Antonio Valle Llano [26], *que en el momento de la expulsión (1767) acompañaba al obispo en su visita pastoral de Cumaná, pero pertenecía al colegio de Santo Domingo. Vivía en Ferrara en 1774.*

203 — P. Suárez, José

Nació en Dalías (España) el 25 de agosto de 1713; entró en la Compañía el 9 de julio de 1735. Hizo la profesión de cuatro votos el 13 de abril de 1749. En 1751 era ministro del colegio de San Barto-

---

[25] **La Compañía de Jesús en Santo Domingo durante el período hispánico,** p. 319.

lomé. Fue vicerrector del colegio de Santo Domingo (1756) y profesor de teología. Vivía en Gubbio en 1774.

204 — P. Villalonga, Gabriel

Nació en Mallorca el 13 de abril de 1730; entró en la Compañía el 16 de diciembre de 1753; vino a América en 1760. Vivía en Fratta (Italia) en 1744 y en Urbino en 1800.

205 — López, Blas

Coadjutor. Nació en Galicia en 1707; entró en la Compañía el 3 de diciembre de 1733.

MISION DE CASANARE

206 — P. Alvarez, Manuel

Procurador en Caribabare. Nació en Medellín en noviembre de 1721; entró en la Compañía el 28 de enero de 1752. Repasaba teología en Santafé en 1756.

Cfr. Archivo Nacional, Temporalidades, t. 6; f. 667 ss.

207 — P. Ayala, Antonio

Párroco de Tame. Nació en Huete (España) el 20 de enero de 1710; entró en la Compañía el 11 de marzo de 1732; vino a América en 1735. Hizo la profesión solemne el 1º de mayo de 1749.

Cfr. Archivo Nacional, Conventos, t. 29; f. 802 ss. y t. 32; f: 403 ss:

208 — P. Barrios, Ignacio

Párroco de Patute. Nació en Pamplona (Colombia) el 10 de febrero de 1726; entró en la Compañía el 29 de noviembre de 1740; hizo los últimos votos el 15 de agosto de 1756. Se encontraba este año de 1756 en Tocaría como procurador de la misión. Murió en Gubbio el 22 de junio de 1793.

Cfr. Archivo Nacional, Temporalidades, t. 5; f. 621 ss.

209 — P. Blasco, Juan Francisco

Nació en Cuevas Labradas (Teruel, España) el 11 de marzo de 1739; entró en la Compañía el 15 de marzo de 1759; vino al Nuevo Rino en 1760, y terminados sus estudios fue enviado a la misión de Casanare. En 1767 era procurador de la misión en Tocaría, y

desde allí escribía el 1º de setiembre de este año al doctor Mariano Bustamante: ...*Por acá no tenemos razón de las cosas presentes, sino que un capitán viene con Frailes Franciscanos para los pueblos. El P. Fray Pedro ha venido a consolarme. Dios se lo pague y saluda a Vm. y yo quedo para escribirle. Ruego a Vm. que cuando escriba sobre nuestros negocios a Europa sea previendo que han de coger la carta, y no la enderece a mí en particular, sino a la Compañía y una aparte para mí, insinuándome con términos que solo entendamos los dos; ya supongo enterado a Vm. de esto, pero bueno es expresarlo. Si las cosas quedaran de modo que sea impracticable lo conferido, aplique Vm. la limosna a una obra pía.* Desterrado en Italia, vivía en Pérgola el 1º de enero de 1774. *Tradujo en lengua española,* escribe el P. Hervás y Panduro, *los doce tomos de la obra que Sturme publicó en alemán e intituló:* CONTEMPLACIÓN DE LAS OBRAS DE DIOS EN EL REINO DE LA NATURALEZA Y DE LA PROVIDENCIA, *y le añadió notas según las más recientes observaciones de física y astronomía.* Murió en octubre de 1817.

Cfr. Uriarte - Lecina, I, 492; Hervás y Panduro; **Biblioteca jesuítica;** II. Archivo Nacional, Temporalidades, t. 24; f. 188 ss.

210 — P. Blasco, Miguel

Nació en Codos (Zaragoza, España) el 24 de junio de 1713; entró en la Compañía el 6 de julio de 1740; vino al Nuevo Reino en 1743. En 1763 era párroco de Guicán.

211 — P. Castillo, Manuel del

Párroco de Manare. Nació en Tunja el 14 de diciembre de 1711; entró en la Compañía el 15 de abril de 1730; hizo la profesión de cuatro votos el 3 de mayo de 1749. En 1763 era Superior de la misión. Murió en Gubbio (Italia) en 28 de febrero de 1791.

Cfr. Archivo Nacional, Fábrica de Iglesias, t. 17; f. 87.

212 — P. Gereda, José

Párroco de Macaguane. Nació en Pamplona (Colombia) el 26 de diciembre de 1706; entró en la Compañía el 18 de mayo de 1722; hizo los últimos votos el 13 de diciembre de 1741. En 1736 residía en el colegio de Mérida. Era superior de la misión en 1756.

Cfr. Archivo Nacional, Conventos, t. 24; f. 779 ss.

213 — P. Padilla, Manuel

Párroco de San Ignacio de Betoyes. Nació en Santafé de Bogotá el 23 de diciembre de 1715; entró en la Compañía el 25 de febrero de 1731; hizo la profesión de cuatro votos el 8 de diciembre de 1750. De él escribe el P. Hervás y Panduro: *Habiendo concluído sus estudios pasó a las misiones de Casanare, en que por 23 años ejercitó con gran fruto su celo apostólico. Murió en Pérgola, ciudad de los Estados eclesiásticos. Fue varón de singular retiro, penitencia, santidad y candor de ánimo. Imprimió en América:* VIDA DEL JESUITA ANDRES VILLA. *Escribió: 1.* INSTRUCCIÓNES SOBRE MISIONES. *2.* ARTE Y VOCABULARIO DE LA LENGUA BETÓI. *3.* DOCTRINA CRISTIANA Y EXHORTACIONES EN LENGUA BETOI PARA TODAS LAS FIESTAS SAGRADAS DEL AÑO. *En mi catálogo de lenguas, número 52, hago mención de los documentos y noticias que el religiosísimo señor Padilla me dio para formar mi obra sobre las lenguas. Su muerte acaeció el 11 de mayo de 1785.*

Cfr. Hervás y Panduro, **Biblioteca jesuítica,** II; Archivo Nacional; Temporalidades, t. 13, f. 218 ss.

214 — P. Rubio Martín

En 1763 era párroco de San Salvador de Casanare. Nació en la Villa de la Puebla de San Salvador (Cuenca, España) el 17 de agosto de 1737. Entró en la Compañía el 11 de noviembre de 1753. Vino al Nuevo Reino en 1760.

MISION DEL META

215 — P. Cayetano Pfab

Vicesuperior de la misión, párroco de Surimena. Nació en Landshut (Baviera) el 9 de julio de 1724; entró en la Compañía el 28 de setiembre de 1741; hizo la profesión de cuatro votos el 18 de febrero de 1759. Desterrado, volvió a Alemania y murió en Ingolstadt el 19 de junio de 1780.

Cfr. Sierra, p. 403. Sommervogel; VI; 652.

216 — P. Baños, Juan Silvestre

Párroco de Casimena. Nació en Mompós el 31 de diciembre de 1726; entró en la Compañía el 20 de octubre de 1754. En 1763 era procurador de la misión.

217 — P. Lubián, Roque

Párroco de San Miguel de Macuco. Nació en Lubián (Zamora) el 28 de agosto de 1707; entró en la Provincia de Castilla el 11 de marzo de 1732 y en 1735 vino a la Provincia del Nuevo Reino. *Hizo,* dice el P. Hervás, *con esmero sus estudios filosóficos y teológicos, a los que añadió los de historia natural y de la geografía para hacer más útil su ministerio apostólico, en el que dio pruebas insignes de virtud y ciencia.* El P. Antonio Julián lo llama *varón de probadísima virtud y sinceridad apostólica, honor del reino de Galicia, y operario insigne en aquellas misiones por más de cuarenta años* [27]. Fue superior de la región del Orinoco (1756) y vicesuperior de la región del Meta (1763). El P. Gilli narra la expedición misionera del P. Lubián más allá de los ríos Ariari y Guayabero, realizada en 1751 [28]. Murió en Gubbio (Italia) el 8 de mayo de 1781. Una breve biografía escribió de él el P. Manuel Balzátegui.

Según el P. Hervás, el P. Lubian *imprimió en América la vida del P. Francisco González, misionero jesuíta. Dejó en América los siguientes manuscritos que tenía dispuestos para la impresión: 1.* HISTORIA DEL ORINOCO. *Un tomo en folio 2.* APENDIZ A LA REAL EXPEDICION DE LIMITES ENTRE LOS DOMINIOS DE ESPAÑA Y PORTUGAL EN AMERICA. Varias cartas suyas a los oficiales de la expedición de límites reproduce A. Cuervo en su obra «Colección de documentos inéditos» [29].

Cfr. Hervás y Panduro, **Bibliteca jesuítica**, I. Archivo Nacional; Conventos, t. 29, f. 834 ss.

218 — P. Plata, Bonifacio

El 2 de febrero de 1767 hacía su profesión de cuatro votos en Surimena (Meta). Narió en el Socorro (Colombia) el 14 de mayo de 1731; fue colegial de San Bartolomé; entró en la Compañía el 2 de octubre de 1753. Era en 1763 ministro del seminario de San Bartolomé.

219 — P. Soto-Río, Martín

Era procurador en Cravo. Nació en Liérganes (Santander, España) el 11 de noviembre de 1735; entró en la Compañía el 1º de noviembre de 1759; pasó a América en 1760.

---

[27] A. Julián S. J. **La Perla de América** (Bogotá, 1951) p. 169.

[28] **Saggio di Storia americana**, t. III, p. 99 ss.

[29] Tomo III, p. 423-424; 428; 430-432; 453-455.

220 — P. Español, Pedro

Nació en Camarillas (Teruel, España) el 28 de junio de 1732; entró en la Compañía el 19 de abril de 1756. Vino de estudiante en 1760 al Nuevo Reino. Residía en Tunja en 1763.

221 — P. Forneri, José

Nació en Montanaro (Italia) el 18 (20?) de setiembre de 1719 entró en la Compañía el 27 de agosto de 1740. Se embarcó para América en 1743. En 1751 era compañero del párroco de El Raudal. Según el P. Gilii fue uno de los misioneros volantes, que sin estar fijo en una reducción, daban vueltas por la selva, ya en busca de los fugitivos, ya para entrar en relaciones con las tribus aun gentiles. El mismo P. Gilii narra el viaje del P. Forneri a los *Piaroi*[30]. En los catálogos de 1756 y 1763 figura en el colegio de Caracas, y fue él quien suministró al P. Gilii las noticias que este trae en su libro sobre la región de Caracas. Después de la expulsión vivió en los colegios de Fano y Loreto.

Cfr. Kratz, p. 42.

222 — P. Gilii, Felipe Salvador

Nació el 27 de julio de 1721 en Castro Legoniae (Legona o Legogne); entró en la Compañía el 27 de agosto de 1740; vino al Nuevo Reino en 1741, e hizo la profesión de cuatro votos el 28 de marzo de 1756. Terminados sus estudios, fue destinado a la misión del Orinoco. En marzo de 1749 dio comienzo a la reducción de San Luis de la Encaramada entre los indios tamanacos. Estuvo al frente de esta reducción hasta la expulsión. En 1760 hizo una excursión a los indios parecos, que narra ampliamente su obra sobre el Orinoco. Vuelto a Italia fue rector de los colegios de Monte-Santo (Potenza) y Orvieto. Murió en Roma el 10 de marzo de 1789.

Escribió el *Sagiio di Storia Americana* o *sia Storia naturale, civile* e *sacra de regni* e *delle provincie spagnuole di Terra Ferma nell'America Meridionale* en cuatro volúmenes, publicados en Roma entre los años 1780 y 1784.

Cfr. Kratz, p. 42 — Salazar, José Abel; O. S. A: Rec: **El P: Gilij y su Ensayo de Historia de América en Missionalia Hispanica,** IV (1947), p. 249-328;

---

[30] **Saggio de Storia americana,** III, p. 109 ss.

Restrepo Posada, José, **Un interesante libro sobre el Nuevo Reino de Granada;** en BHA (1948) vol. 35, p. 543 ss.; Giraldo Jaramillo, Gabriel; **Notas bio-bibliográficas sobre el P. F. S. Gilii y su Saggio di Storia Americana.** BHA; 1951; vol. 38 p. 696-713; Sommervogel, III; 1415-1416.

223 — P. Hengstebeck, Everardo

Nació en Olpe (Colonia) el 19 de enero de 1726; entró en la Compañía el 21 de octubre de 1742; vino al Nuevo Reino en 1760. En 1763 era ministro en el Colegio Máximo de Santafé. Murió en Bremen (Alemania) el 20 de mayo de 1772.

Cfr. Sierra, p. 402.

224 — P. Polo, Juan Bautista

Nació en Sassari (Córcega) el 25 de octubre de 1723; entró en la Compañía el 10 de junio de 1740; partió para el Nuevo Reino en 1753. En 1763 era párroco en Uruana de los Otomacos. Vuelto a Italia fue procurador del colegio de Alghero.

Cfr. Kratz, p. 43.

225 — P. Rey, Sebastián

Nació en la Villa de Mora (Toledo) el 20 de enero de 1737; entró en la Compañía el 18 de febrero de 1752; vino a América en 1760. En 1763 enseñaba gramática en Mérida.

226 — P. Riberos, Francisco

Nació en Tunja el 11 de mayo de 1718; entró en la Compañía el 20 de mayo de 1733; hizo la profesión de cuatro votos el 15 de agosto de 1751. En 1751 era ministro en el colegio seminario de San Bartolomé; en 1756 dirigía en Tunja la congregación del Niño Jesús. Era en 1763 procurador de la misión del Orinoco.

227 — P. Salillas, Antonio

Nació en Alquézar (Huesca, España) el 2 de marzo de 1717; entró en la Compañía el 17 de setiembre de 1740; hizo la profesión solemne el 2 de febrero de 1758. En 1751 ayudaba al párroco de Fontibón. Según el P. Gilii antes de venir al Orinoco, había sido misionero en el Meta, entre los *amarizanos*, y fue su fuente en lo relativo a los Llanos de San Juan. En 1763 era el P. Salillas párroco de Cabruta. Murió en Fano (Italia) el 24 de febrero de 1790.

PROVINCIA DE QUITO
COLEGIO DE POPAYAN

228 — P. Francisco Javier Azzoni

Rector del colegio. Nació en Praga (Bohemia) el 25 de noviembre de 1717; entró en la Compañía, en la Provincia de Bohemia, el 21 de octubre de 1734; hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1752. En 1754 vino a Quito. Fue profesor de teología en Popayán, director de la Academia de San José y prefecto de la congregación del Corazón de Jesús. Vuelto a su Provincia de Bohemia fue rector del colegio de Brzeznicz, y extinguida la Compañía murió en Praga el 5 de julio de 1788. En 1752 publicó en Praga *Epitome selectarum quarumdam exercitationum scholasticarum quibus diversa Philosophorum systema discutiuntur.*

Sommervogel, I; 742.

229 — P. Fernández, José Antonio

Profesor de teología. Nació en Tuy (España) el 12 de mayo de 1725; entró en la Compañía en 1743. Murió en Ravenna (Italia) el 12 de abril de 1807.

230 — P. Folch, Mateo

Prefecto de estudios. Nació en Cambrils (España) el 1º de junio de 1722; entró en la Compañía en 1741. Murió en Ravenna el 27 de noviembre de 1781. Se conserva en Popayán un tratado suyo, copiado por el alumno Vicente de Hurtado, titulado *Metaphysica aristotelica ad mentem utriusque Doctoris Angelici et Eximii, iesuitica methodo concinnata* (1752).

231 — P. Gómez, Mariano

Profesor de gramática. Nació en Ambato (Ecuador) el 2 de octubre de 1735; entró en la Compañía el 5 de setiembre de 1750; vivía en Ravenna en 1788.

232 — P. Garrido, José

Profesor de teología moral. Nació en Loja (Ecuador) el 18 de noviembre de 1726. Entró en la Compañía en 1741. Murió en Faenza (Italia) el 26 de abril de 1780.

233 — P. Masdeu, José Antonio

Ministro. Nació en Palermo (Italia) el 9 de junio de 1739; en-

tró en la Compañía en 1753. Murió en Roma el 29 de diciembre de 1810.

Sommervogel, V; 680.

234 — P. Riofrío, Antonio

Nació en Loja (Ecuador) el 17 de noviembre de 1723; entró en la Compañía en 1739. Murió en Sestri (Italia) el 15 de diciembre de 1788.

235 — P. Ripalda, Miguel

Nació en Buga (Colombia) el 29 de marzo de 1728; entró en la Compañía en 1746. Salió de la Orden.

236 — P. Velasco, Juan de

Profesor de filosofía. Nació en Riobamba (Ecuador) el 6 de enero de 1727; entró en la Compañía el 22 de julio de 1744. De 1759 a 1761 estuvo con el cargo de procurador en el colegio de Ibarra, y en 1762 pasó al de Popayán. Escribió en el destierro la *Historia del Reino de Quito*. publicada en Quito entre los años de 1841 y 1844, y la *Historia Moderna del Reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino*. Murió en Faenza el 29 de junio de 1792.

COADJUTORES

237 — Alessandro, Juan de

Nació en Salerno (Italia) el 30 de diciembre de 1691; entró en la Compañía en 1713; vino a América en 1724. Murió en el Puerto de Santa María el 24 de abril de 1768.

238 — Canau, Claudio

Nació en San Servando (Francia) el 8 de setiembre de 1720; entró en la Compañía en 1748.

239 — Gaona, Bernabé

Maestro. Nació en Ambato (Ecuador) el 11 de junio de 1736; entró en la Compañía en 1757. Murió en Ravenna el 13 de mayo de 1775.

240 — Jijón, Antonio

Administrador de la hacienda de Tapío. Nació en Quito el 17

de enero de 1735; entró en la Compañía en 1752. Murió el 28 de enero de 1792 en Masacarrara (Italia).

241 — Machado, Manuel

Nació en Gualaceo (Ecuador) el 6 de agosto de 1704; entró en la Compañía en 1721. Murió en Faenza (Italia) el 14 de noviembre de 1775.

242 — Martínez, Marcos

Nació en Calatayud (España) el 26 de abril de 1719; entró en la Compañía en 1740. Murió en Ravenna el 19 de abril de 1783.

243 — Schenherr, Simón

Arquitecto. Nació cerca a Trieste (Italia) el 4 de junio de 1711. Entró en la Compañía en 1739. Murió en la Habana el 18 de diciembre de 1767.

COLEGIO DE BUGA

244 — P. Juan Garriga

Rector. Nació en San Jorge (España) el 5 de junio de 1718. Entró en la Compañía en 1741. Murió en Ravenna el 1º de julio de 1770.

245 — P. González, Francisco Javier

Nació en Hormiguera (España) el 20 de abril de 1723; entró en la Compañía en 1746. Murió en Rimini (Italia) el 7 de junio de 1784.

246 — P. Peña, Antonio

Nació en Buga (Colombia) el 23 de enero de 1721; entró en la Compañía en 1743. Murió en Ravenna el 21 de junio de 1799.

247 — P. Romero, Martín

Nació en Villanueva (España) el 11 de noviembre de 1735; entró en la Compañía en 1758. Murió en Ravenna el 17 de diciembre de 1784.

248 — Zurita, Tomás

Coadjutor. Nació en Ambato (Ecuador) el 22 de diciembre de 1721. Entró en la Compañía en 1746. Murió en Faenza el 19 de junio de 1777.

COLEGIO DE PASTO

249 — P. Luis Tamariz

Rector. Nació en Sevilla (España) el 25 de octubre de 1707; entró en la Compañía en 1720. Murió en Ravenna el 8 de setiembre de 1777.

250 — P. Aráoz, José

Maestro de gramática. Nació en Sevilla (España) el 19 de marzo de 1736; entró en la Compañía en 1754. Murió en Murcia (España) el 3 de octubre de 1819.

251 — P. Ferrer, Mariano

Nació en Tarragona (España) el 11 de setiembre de 1721; entró en la Compañía en 1741. Se quedó en el Nuevo Reino por enfermo; en 1771 llegaba a Ibagué.

252 — P. Jentchke, Antonio

Nació en Breslau (Alemania) el 4 de marzo de 1724; entró en la Compañía en 1740. Vino a América en 1754.

253 — P. Ordines, Salvador

Nació en Palma (España) el 23 de abril de 1720; entró en la Compañía en 1744. Murió en Ravenna el 11 de setiembre de 1794.

254 — P. Portolani, Lucas

Nació en Firenze (Italia) el 8 de junio de 1708; entró en la Compañía en 1725. Vino a América en 1731. Se quedó en Popayán por páralisis y murió en esta ciudad el 4 de octubre de 1784.

255 — Osores, Francisco

Coadjutor. Nació en La Guardia (España) el 1º de julio de 1742; entró en la Compañía en 1758. Murió en Ravenna el 5 de agosto de 1775.

256 — Vidales, José

Coadjutor. Nació en Quito el 4 de diciembre de 1709; entró en la Compañía en 1733. Se quedó por enfermo y murió en Popayán el 15 de octubre de 1784.

INDICE ALFABETICO

(Los números indican los números de orden)

Kant refuta el idealismo

Interpretación de un argumento kantiano contra el idealismo

por **Jaime Vélez Correa, S. J.**

INTRODUCCION

Estando para clausurar la Primera Parte de su lógica trascendental, insertó Kant a la doctrina de los principios del entendimiento puro, a manera de conclusión o corolario, un argumento contra el idealismo probándole el siguiente teorema: «La conciencia simple, empíricamente determinada de mi propia existencia, prueba la existencia de los objetos en el espacio y fuera de mí» [1]. Refiriéndose a la demostración de dicho teorema, el autor se jacta en el Segundo Prefacio a la Crítica de la Razón pura [2], de haber «dado una nueva refutación del idealismo psicológico y una prueba rigurosa (la única que creo posible) de la realidad objetiva de la intuición externa».

Nuestra empresa consistirá en un estudio sereno acerca de tal refutación para fijar el significado, trascendencia y valor de la misma. Creemos no ser de poca utilidad y monta para la historia del pensamiento filosófico, venir a dilucidar si en verdad la doctrina de la Crítica formula principios incontestables y eficaces, los únicos capaces según su autor, de refutar todo idealismo que niegue o ponga en duda la existencia del mundo externo. Tal vez

[1] B. 275.
[2] B. XXXIX nota.

a los no muy avezados en las sinuosidades del Criticismo, sorprenda y extrañe oír hablar de una refutación del idealismo propuesta en tan acres términos que se llega a calificar la tesis del adversario como «un escándalo para la filosofía y para el sentido común en general» [3], y que precisamente dicha refutación venga formulada por un sistema universalmente reputado como la fuente del idealismo moderno encauzado por Fichte y Hegel, acrecentado por los neokantianos y los neohegelianos, hasta desembocar subrepticiamente en los intentos de reconstrucción metafísica de tipo heideggeriano [3]; para quien piense en el arrollador y casi ecuménico *influjo del idealismo kantiano* en todas las esferas del pensamiento filosófico, aparece enigmática por no decir contradictoria dicha refutación kantiana del idealismo; ¿no será ella más bien *una autorrefutación?*

Por eso el interés último de nuestro trabajo no radica precisamente en saber si de verdad el argumento kantiano refuta o no eficazmente al idealismo; nuestro estudio va a conducirnos más hondo, a las raíces mismas del sistema que se proclama capaz de refutar perentoriamente a su adversario, para, justipreciando la validez de sus argumentos, poder establecer si «la Crítica de la razón pura» contiene en sí principios sólidos con los que no solamente se refuta la doctrina idealista sino además se opta por una posición de bases realistas frente a un idealismo que todo lo disuelve en construcciones de la conciencia. La refutación nos va a descubrir puntos esenciales o como claves del sistema kantiano esparcidos en toda la obra filosófica de Kant y que allí se van a poder apreciar aplicados explícitamente, en concreto y subrayados por el contraste de la polémica en tal forma que no dejen ambiguos su sentido y alcance. Así pues, la prueba anti-idealista además de argüir por una certeza inmediata del mundo externo, define su posición entre el racionalismo y el sensismo, entre el dogmatismo y el escepticismo, conservando la vía media y asestando el golpe a la médula así del racionalismo idealista como del escepticismo sensista para «extirparlos de *raíz*» según se proponía el Prefacio de la Segunda edición de la Crítica [5].

Si, por otra parte, al «Cogito» se le considera como punto de

---

3 ib.

4 Cfr. **Martin Heidegger** «Kant und das Problem der Metaphysik» especialmente 107 y ss.

5 B. XXXV nota.

arranque del idealismo moderno[6], es fácil de calcular cuál sea la significación de la prueba kantiana que precisamente trata de esclarecer la falsedad de dicho principio, probando, contra la primacía del «Cogito», que la certeza de la experiencia interna no es posible sin aquella de la experiencia externa y que por lo tanto la certeza de mi existencia no es un privilegio primario e inmediato como quisiera Descartes; en esa forma la refutación no sólo reprueba la conclusión idealista de negar o poner en duda la existencia del mundo externo, sino que además ataca directamente el germen de su doctrina que se encastillaba en el Yo quedando así incapaz de cerciorarse directamente de la existencia del No-Yo.

Otro tanto se podría decir del «Cogito» en la refutación, bien que desde otro ángulo visual, vale decir el de la fenomenología husserliana que reprocha a Descartes el aislamiento de su «Cogito» cuando precisamente éste implica el objeto pensado, «Ego cogito *cogitatum*»; Kant también le dice a Husserl que ese «Cogito» implica necesariamente un «cogitatum» real e independiente del «Ego», y así mismo en cierto modo le dice al existencialismo cuyo existir es un ser allí («da-sein») o estar conscientemente orientado hacia el mundo externo, que sin ese mundo externo se hace imposible despertar la conciencia refleja de nosotros mismos y que ese mundo existe no sólo *para* nosotros sino también existe *en sí;* así pues, lo que Husserl pretende alcanzar con su fenomenología, Kant ya lo había intentado obtener con su refutación del idealismo.

Se suma a dicho interés actual y al suministro copioso de principios claves para la exégesis kantiana, el que la refutación señale claramente tal vez como pocos trozos, la interna falla del sistema, el agnosticismo kantiano, erróneamente atribuído a las categorías, cuando si ello fuera así la refutación se haría inútil e imposible.

Considerando este conjunto de razones, no hemos dudado en llamar a la refutación kantiana del idealismo, *punto crucial* ya sea para la posición filosófica del mismo Kant que se habrá de decidir por un realismo o por un idealismo, ya también para los modernos post-kantianos sea que se llamen continuadores del criticismo, sea que se les califique como impugnadores del mismo.

---

[6] **Verneaux** «Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français», 105.

1. DELIMITACIONES

La ingente y prácticamente inagotable literatura kantiana, si por una parte orienta en ese intrincado laberinto, hace por otra parte casi imposible cualquier avance en miras a esclarecer y sintetizar los problemas; es tan copiosa la bibliografía requerida para el estudio de éste o aquel tópico en la filosofía de Kant, que se exigen largos años de consagración y considerables volúmenes como fruto. Nuestra modesta aspiración quiso obviar tales inconvenientes restringiendo el campo de la investigación y empleando un método que más adelante pasaremos a explicar y justificar.

El tema de nuestro estudio se presenta ya de por sí bien definido y concreto: no se trata aquí de investigar la filosofía de Kant tocante al idealismo en todo su conjunto y amplitud, ni de exponer todos los puntos del criticismo antagónicos a este o a aquel tipo de idealismo, como tampoco se pretende estudiar todas las refutaciones del idealismo implícitas y explícitas, que son muchas en la obra de Kant. La ambición del presente estudio ha sido enfocar toda la investigación a una *sola refutación del idealismo*, la que no dudamos en calificar de más típica en la obra kantiana, la que fue objeto de meticuloso y especial cuidado en la redacción como lo atestiguan las observaciones del texto y el mismo Prefacio, la que en fin, por su prestancia y contenido resume y supera las demás, encierra los principios claves del sistema y denuncia sin ambages la actitud firme de la Crítica frente a los idealistas.

2. EL PROBLEMA

Para investigar el contenido de la refutación kantiana contra el idealismo que negaba o ponía en duda la existencia del mundo externo hay que dilucidar *tres cuestiones:*

Primera cuestión: fijar el sentido de la refutación.

Es obvio que tratándose de analizar una refutación, se investigue ante todo *a quién* se refuta y *por qué* se le refuta; este primer paso de la investigación colocará en contrastes inequívocos el problema que el adversario plantea a Kant, o sea si se trata de probar la existencia de un mundo fenomenal más bien que la de un mundo-en-sí; el punto álgido no está en saber cuál es la senten-

cia definitiva del adversario (en Descartes será un realismo y no un idealismo), sino en deslindar exactamente cuál es el punto controvertido o sea el problema. Una vez obtenido un criterio firme acerca de la controversia, se impone en segundo lugar, averiguar si Kant entendió el problema en el mismo sentido que sus adversarios; finalmente, en un tercer paso, hay que estudiar el argumento mismo de Kant, es decir la solución que él presenta al problema. En esta forma se explana el sentido completo de la refutación la que nos muestra cómo la certeza de nuestra existencia no se obtiene sino mediante un permanente que está «fuera de nosotros», el mundo externo.

Segunda cuestión: determinar el alcance o trascendencia de la refutación.

Con la solución kantiana analizada en la primera parte, ese permanente fuera de nosotros, que es el mundo externo, puede muy bien entenderse o con un alcance meramente fenomenal, o con un alcance trascendente; dado lo cual, dicho argumento podría probar o la existencia de un mundo construído por el Yo, o la de un mundo-en-sí; para decidirse por uno de los dos términos en la disyuntiva precisa tratar *dos problemas:*

1º Averiguar en qué sentido contrapone Kant el término Yo al término permanente cuando formula que éste es «algo fuera de mí», o sea saber si el Yo contrapuesto al permanente es un mero fenómeno, porque entonces su correlativo, el permanente o mundo externo, lo sería también; si por el contrario, aquel Yo es una realidad en sí, el permanente lo será también.

2º Inspeccionado ya directamente ese permanente «fuera de mí», hay que analizar las propiedades con que se le especifica en la refutación y ver si ellas favorecen o no el sentido trascendente de ese mundo externo cuya existencia se vindica.

Esta misma interpretación realista viene a probarse cuando se demuestra que las tesis-claves de la doctrina kantiana están incluídas con sentido realista dentro del argumento en cuestión y que interpretarlas de otra manera sería herir mortalmente al kantismo auténtico. A guisa de confirmación se analiza una interpretación idealista del argumento kantiano presentada por M. Lachièze-Rey y se demuestra que en ella queda desvirtuado el genuino sentido del kantismo.

Determinado en esta forma el límite del permanente y por ello mismo su alcance en la refutación kantiana, quedará bien dilucidado si ese mundo con que arguye Kant no transborda el puro fenómeno, o más bien se hace algo transcendente, cosa-en-sí.

Tercera cuestión: Juzgar el valor y eficacia de la refutación.

Se podrá valorar la fuerza de la argumentación kantiana, comparando de una parte, el problema propuesto por el adversario, y de otra, la solución que presenta nuestro filósofo hasta poder discernir si el kantismo verdaderamente posee razones y principios inconcusos para refutar al idealismo. Completará este veredicto sobre la eficacia del argumento anti-idealista, un parangón de las tesis en él sustentadas y los principios de la filosofía perenne; iluminados así por la verdad indeficiente, nos disponemos para discernir las valiosas adquisiciones de la revolución kantiana, como también sus gravísimas fallas.

De este modo, la refutación kantiana que hemos llamado *punto crucial del kantismo*, nos faculta para sentenciar sobre el acierto o desacierto de las dos únicas interpretaciones del kantismo, las que precisamente en este problema se bifurcan adoptando direcciones opuestas: la que expone a Kant como idealista extremo y la que desentraña sus tesis realistas.

3. METODO

Un problema de tales proporciones, a pesar de lo restringido, exige un método especial.

El plan de la investigación se desarrolla lógicamente en *tres partes* correspondientes a los tres tópicos de la refutación aludidos poco antes; los capítulos se jerarquizan siguiendo el plan general y se van complementando entre sí; las subdivisiones irregulares y talvez excesivas incluídas en algunos capítulos, han tenido por fin, amén de la claridad, hacer más cómoda y expedita la comprobación de nuestro proceso demostrativo.

Una investigación tan delicada no podría ser empresa de un solo hombre; así pues, además de la certera y amabilísima orientación del R. P. Luis Naber, S. J., por la que rendimos nuestro reconocido agradecimiento, nos hemos valido de los comentarios

más autorizados de Kant, para, aprovechando ese bagaje de tradición, poder pronunciar nuestro veredicto sobre la refutación. Nos parece éste el único medio de llegar a ventilar brevemente todos los complicados y espinosos problemas del argumento kantiano, su sentido, su trascendencia y su valor. En esta forma esperamos evitar todo el complicado aparato crítico que exige la comprobación de cada una de nuestras afirmaciones, y por lo mismo nos excusaremos de discutir las razones con que los autores referidos sostienen su punto de vista exegético, a no ser casos especiales que así lo exijan; por eso, apoyándonos en su juicio autorizado y reforzándolo con textos auténticos de Kant, nos apropiamos las conclusiones de los comentaristas para hacer avanzar nuestra disquisición. No extrañe pues, en nuestro estudio, la profusión de referencias tocantes a intérpretes de Kant; ellas tienen por objeto garantizar las aseveraciones de nuestra tesis y proporcionar al lector datos necesarios para recurrir a las fuentes.

Cuanto a las citas textuales que muchas veces embarazan y confunden el curso del razonamiento por tener que transcribirse largos pasajes en otra lengua, ya que toda traducción deja mucha incertidumbre, preferimos resumir con nuestros propios términos la sentencia del autor aludido, a no ser que se le pueda caracterizar con una breve sentencia propia.

* * *

Finalmente queremos advertir encarecidamente que nuestra interpretación de la refutación kantiana no se propone como incontestable y única; de buen grado reconocemos en el kantismo [7], aquella indiscutible bivalencia o dualidad *realístico-idealista* a tenor de la cual, si se considera una faz y no la otra, se acentuarán más unos elementos dejando a los otros en la penumbra. A pesar de lo cual, o precisamente por eso, el fruto de nuestro estudio llega por lo menos a demostrar que muchas veces se falsea el pensamiento de Kant cuando se menosprecian, por descuido o por prejuicios de escuela ,aquellas facetas inconfundiblemente realistas de su sistema.

---

7 Cfr. Infra 2ª P.

PARTE PRIMERA

SENTIDO DE LA REFUTACION

I — EL ADVERSARIO

Sumario: § 1. **Berkeley.** — § 2. **Descartes: a)** no es idealista convencido; **b)** no es idealista empírico; **c)** es idealista problemático; **d)** termina en un realismo indirecto: **e)** la doctrina del «Cogito», raíz de su idealismo y de su realismo; **f)** resultados. — § 3. **Conclusión:** un problema realista.

Una breve exposición de la doctrina refutada no sólo servirá para apreciar con justeza el argumento kantiano y medir su valor, sino además tendrá la ventaja de conducir certeramente a la inteligencia exacta del problema que se ventila, con qué sentido y trascendencia se propone, en qué términos se plantea y qué clase de solución exige. Esa es la razón del presente capítulo que tendrá por consiguiente, importantes repercusiones en los siguientes.

No se pretende aquí estudiar la doctrina de Berkeley o de Descartes en toda su amplitud ni tampoco en el detalle de un punto especial, que reclamaría una tesis completa. Aquí sólo se investiga *cuál es el problema que los adversarios, Berkeley — Descartes, plantean a Kant* prescindiendo del valor intrínseco de dichas doctrinas, porque no pretendemos hacer una crítica de esos dos idealistas sino una exposición de sus doctrinas, dada la índole de nuestro estudio. Se alargaría y complicaría sobremanera una investigación crítica que quisiera ir a las mismas fuentes para hallar *en qué términos, Berkeley y Descartes plantean el problema,* además de estar todo eso ya al menos implícitamente tratado por los especialistas. Es preferible, evitando así el complicado aparato crítico, basarse en estudios autorizados y en cuanto se concilie con la brevedad, hallar qué dicen competentes intérpretes de Berkeley y Descartes sobre el problema en cuestión.

Se mencionan *solamente estos dos adversarios* porque son los

únicos que vienen nombrados explícitamente en el texto de la refutación y porque en ellos se compendian las sentencias idealistas impugnadas en el texto kantiano [1]. Más aún, redactada explícitamente contra Descartes, la refutación parece prescindir del idealismo de Berkeley por haber sido éste refutado en la Estética [2]; sin embargo no se puede olvidar que ambos idealismos (dogmático y escéptico) mencionados por Kant, *plantean un mismo problema:* la existencia de los cuerpos, a la vez que se distinguen entre sí solamente por la solución que presentan: para uno en sentido *negativo*, para otro en sentido *problemático*. Así pues, concretado al presente todo el interés del capítulo en dilucidar el sentido del problema, será de mucho valor verificar que ambos adversarios coinciden en la manera de enfocar el asunto, porque entonces será una clara prueba de que la cuestión por ellos discutida no admite equívocos, con lo cual se habrá dado un paso firme en vías a la interpretación del argumento kantiano contra el idealismo.

§ 1 — BERKELEY

Inmaterialismo es el tópico dominante en la doctrina del Obispo anglicano; a él llegó, no por un anti-sensualismo, sino corrigiendo el empirismo de Locke, quien al distinguir en los cuerpos cualidades primarias (el sensible común de los escolásticos) y cualidades secundarias, había conservado para aquellas su realidad objetiva independiente, mientras que se la negaba a éstas [3]. Para Berkeley hay en esta división de Locke una patente inconsecuencia pues las cualidades primarias (espacio, tiempo, movimiento...) son únicamente la resultante del concurso mutuo de las secundarias, y por lo tanto están en el mismo plano que las primarias, es decir, *son creaciones* del espíritu. Si bien los fenómenos exigen un «substrato» exterior o un sujeto de inhesión o una substancia material, ello significa, arguye el filósofo obispo, o bien la generalización a modo de permanencia de un grupo de fenómenos la cual nada tiene de *objetiva* (nominalismo), o bien un

---

1 B. 274 — 275. **Lachièze-Rey**: «L'idéalisme kantien» 67 ss., no parece dar mayor importancia a esclarecer los adversarios de la refutación que aparecen mencionados muy de paso, excepto la interpretación del «Cogito» en el Cap. I. (Cfr. infra P. 2a).

2 id. 274.

3 Cfr. **Marechal**, «Précis d'histoire de la Philosophie moderne», T. I.: 262 ss.

substrato subyacente a los grupos permanentes de fenómenos, el cual substrato es del todo ininteligible y por lo tanto *se debe negar (idealismo dogmático)*. Berkeley llegó a esta última conclusión porque —explica la Crítica [4]— «si se considera el espacio como una propiedad que debe pertenecer a las cosas mismas, el idealismo dogmático es inevitable».

De esa suerte, el concepto de una substancia corporal distinta de los fenómenos sensibles carece de fundamento, *no existe realmente;* el «esse» de tales fenómenos o expresando en términos berkeleyanos, el «esse» de las «cosas no-pensantes», se confunde o identifica con el «percipi» de las mismas [5]. Si a una cereza se le quita todo lo que se percibe de ella mediante los sentidos, no queda nada; al cuerpo, pues, no le conviene otra realidad sino el ser representado, percibido. Objetan a Berkeley que en su teoría *un cuerpo real* (siendo un mero «percipi») no se distinguiría de *un cuerpo imaginado* o *soñado;* él se defiende con un «Deus ex machina»: Dios que compone sus ideas en forma de leyes de la Naturaleza, comunica esas mismas ideas a los espíritus y entonces habiendo conformidad perfecta, esa representación o percepción es *un cuerpo real;* en cambio, si el espíritu por su propia cuenta forma una representación, ésta no viene a ser sino *un cuerpo irreal* (imaginado o soñado) [6].

No cabe duda que el problema planteado y netamente definido por Berkeley sobre la existencia de las cosas, queda resuelto en términos abiertamente idealistas: *la existencia real de los cuerpos es un mero percibirlos;* detrás del fenómeno corporal no hay nada, todo él es mera representación [7] que será real, si comunicada por Dios, irreal o imaginaria, si fingida por el espíritu mismo.

---

[4] B. 274. Como nuestro interés se concentra en el argumento que demuestra el teorema contra el idealismo problemático, no hay para qué detenernos a estudiar si en verdad se refuta a Berkeley en la Estética. Nosotros consideramos a Berkeley solamente porque su doctrina nos da luz sobre el problema de la refutación; ya se dejó indicado además, que si el argumento alcanza a Descartes, a fortiori refuta a Berkeley quien en último término se fundaba en el «cogito» cartesiano.

[5] **Berkeley.** «The treatise concerning the princip. of h. knowledge» I, n. 3, 259.

[6] Cfr. **Windelband.** «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie», 402 ss.

[7] Cfr. **Thonnard.** «Précis d'histoire de la Philosophie», 585 ss. Muy bien se le llama al inmanentismo de Berkeley **conciencialismo** (cfr. **Hirschberger.** «Geschichte der Philosophie», II, 204).

Los intérpretes kantianos partidarios de un idealismo extremo se empeñan en desvirtuar este punto capital en la interpretación de la refutación. Así Lachièze-Rey [8] no se ocupa del filósofo inglés; Kemp Smith [9] asevera que la acusación de Kant contra el idealismo berkeleyano de no admitir la materia por ser contradictoria, es infundada; como por otra parte, el autorizado intérprete no aduce pruebas, nosotros basados en lo expuesto ya, no vemos cómo se pueda salvar a Berkeley de nihilismo. Caird [10] se empeña en interpretar la refutación kantiana como si se dirigiera no contra el idealismo propiamente tal, sino contra *el materialismo;* según esto, Kant demostraría que la materia como objeto, sólo se entiende en relación con la autoconciencia del yo, para lo cual es necesario hacer a Berkeley un sensacionalista que convirtió el mundo en sensaciones, no un idealista que hace de ese mundo un elemento relativo al espíritu. El fallo sobre esta sentencia aparecerá bien claro a quien considere el conjunto de nuestra argumentación.

No hay para qué discutir si Kant leyó a Berkeley en el original o más bien en traducciones incompletas como reclama Kemp Smith [11], ni discurrir sobre la ignorancia que se le arguye al autor de la Crítica por haber asociado a los racionalistas lo mismo que a Berkeley con los Eleatas [12]. Aunque todas estas recriminaciones estuvieran en su punto, *el problema de la refutación está certeramente dirigido a probar la existencia real de los cuerpos* y Kant tiene razón en nombrar como adversario de su teorema al idealista Berkeley; el autor de la Crítica no falsificó la doctrina de Berkeley; «no cabe duda que Berkeley, asegura un autorizado crítico [13], negó la existencia de la materia, por más que ese nihilismo intelectual se atenúe con las tendencias teológicas del sistema».

---

[8] Son muy breves y pocas las alusiones que acerca de Berkeley se encuentran en la obra de **Lachièze-Rey** «L'idéalisme kantien», a pesar de dedicar más de un centenar de páginas a la refutación kantiana. Por otra parte sabemos que **Schopenhauer** (cit. **Delbos:** «De Kant aux postk», 175) no veía diferencia entre Kant y Berkeley, ya que ambos sostenían que no conocemos sino los fenómenos; quien siga nuestro estudio podrá juzgar lo inexacto de tal apreciación.

[9] **Kemp Smith, N.** «A commentary to Kant's Critique of pure reason»; 301.

[10] **Caird,** «The critical philosophy of Immanuel Kant», I, 645.

[11] **Kemp Smith** «A commentary to Kant's critique of Pure Reason», 155 ss.

[12] Ak. IV, 374 ss. — Cfr. **Blunt,** «Rev. de Mét. et de Mor.», 1904;480.

[13] **Blunt,** id. 479.

§ 2 — DESCARTES

Con su duda metódica partía Descartes de la conciencia individual de contenido múltiple y cambiante; eliminando de ella toda apariencia de contingencia, se quedaba con aquel único residuo de realidad absoluta [14]; entonces surgía el «Cogito», aquel hacerse consciente por el pensamiento de su realidad íntima, para afirmar [15] la realidad que funda y trasciende ese pensamiento, «soy» [16]; el puente entre ese «Cogito» y el «Sum», el paso de la conciencia del pensamiento a la afirmación de la existencia, ni es una deducción [17], o razonamiento, ni un mero subsumir [18]; paso trascendental, sólo realizable mediante intuición o *experiencia interna* que se presenta como primer principio «cognitu prior» [19] y por lo mismo como supremo criterio de verdad. De esta manera se pone el alma en contacto inmediato *(experiencia)* con *una realidad objetiva* que no tiene *nada de existencia fenomenal*, como lo deja probado incontestablemente el P. de Finance [20]. Una tal *autosuficiencia del pensamiento* [21], como base que es del dogmatismo racionalista (sacar del puro concepto el contenido del conocimiento) [22] y germen del idealismo [23], precisamente va a ser el punto rebatido en el argumento kantiano, cuando se pruebe la incapacidad del proceso interno para constituirse por sí solo y la necesidad de recurrir a un permanente o dato sensible [24].

Por ser el pensamiento primer conocido y percibirse inmediatamente, no necesita según Descartes, de otro objeto diferente de él para conocerse con certeza [25], quedando por eso mismo cortado el lazo de unión con el mundo externo. De esta manera se impone

[14] Id. 477.

[15] Cfr. **Descartes**, 2a. Med. A. T. VII, especialmente 26 y 27.

[16] Cfr. **Finance**, J. de, «Cogito cartésien et réflexion thomiste». Archives de Philosophie XVI, 141.

[17] Cfr. **Verneaux**, «Les sources cartésiennes et kantiennes de l'Idéalisme francais», 85-87.

[18] **Lachièze-Rey** «L'idéalisme Kantien», 9 ss.

[19] **Verneaux**, «Les sources cart...», 91-98.

[20] **Finance**, J. de «Cogito cartésien et reflexion thomiste», Arch. de Philosophie XVI, 211-215.

[21] Id. 202, 211.

[22] **Wundt, M.** «Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie in 18. Jahrhundert», 300.

[23] **Verneaux** «Les sources cart...», 106-112.

[24] B. 275 ss., XXXIX ss.; cfr. infra P. Ia., cap.III.

[25] **Finance**, J. de «Cogito cartésien et refléxion thomiste», Archives de philosophie, XVI, 195.

al filósofo francés el gravísimo problema de investigar *cómo* se conoce el mundo externo. Encerrado en su «Cogito», él no puede tener como objeto inmediato sino la idea, y por eso mismo le urge demostrar que a esa *idea corresponde una cosa realmente existente* [26]; y aunque tal idea tiene un sér objetivo, que si bien es menos perfecto que el sér de las cosas externas, no es pura nada [27], sinembargo, como dicho sér no es el intencional de Santo Tomás [28] no puede ser medio «quo» [29] y por lo tanto el único camino es demostrar la existencia de los cuerpos *indirectamente*, partiendo del principio de causalidad y arguyendo, como lo hace en la 6ª Meditación; ella en resumen diría: no encuentro otro medio de explicar mis ideas sobre las cosas materiales, sino suponiendo la existencia real de las mismas, y a afirmar eso mismo me inclino naturalmente, sin que Dios me haya dado medio de combatir tal afirmación; esas ideas, pues, no deben proceder de mí, ni tampoco de Dios porque me engañaría la suma Veracidad, luego dependen de las cosas externas, lo cual prueba *su existencia real, independiente de mí* [30]. Por otra parte, sigue arguyendo, mi esencia tiene atributos accidentales como el sentir, elemento *pasivo* que exige su correspondiente elemento *activo*, el cual no puede estar *en mí*, porque no lo encuentro en la esencia de mi pensamiento [31], ni depende de mi voluntad, y por eso es necesario reconocer que tal *actividad* tiene que provenir de una substancia *fuera de mí* [32].

Queda así definida claramente la posición de Descartes tocante al punto en cuestión: los cuerpos materiales mediante la acción sobre los órganos y el cerebro, producen imágenes o duplicados de sí, los cuales no existen fuera de mí y por eso la mente los capta inmediatamente; para saber *si las cosas existen fuera de la mente*, basta examinar tales duplicados y convencerse que ellos exigen *la existencia real de los cuerpos*. El sentido realista de la cuestión es aquí indiscutible y todavía más si se considera la otra cuestión tratada en la misma 6ª Meditación, a saber, si las percepciones de las cosas son distintas de las alucinaciones; aun-

---

[26] **Verneaux**, «Les sources cartésiennes et kantiennes de l'Idéalisme francais, 122.

[27] **Finance**, J. de «Cogito cart. et...», XVI, 198.

[28] Id. 199.

[29] **Verneaux**, «Les sources cart...», 119.

[30] **Hamelin**, «Le système de Descartes», 246.

[31] **Delbos**, «La Philosophie française», 37 ss.

[32] **Hamelin**, «Le système de Descartes», 250.

que el autor hubiera dado una solución idealística como cree Hamelin [33], ello es prueba de que todo el problema giraba al rededor de la *realidad existencial* de los cuerpos. Así, la cuestión cartesiana eminentemente ontológica, adquiere el mismo sentido que en Aristóteles y Santo Tomás, como concluye la reciente obra de Alquié [34]; se trataba pues, para el autor de las Meditaciones, de saber si las cosas existían o no realmente; es decir, se ventilaba el problema de la *existencia*, no de la mera esencia, como creyera Gilson [35], que considera a Descartes el discípulo de Suárez! preocupado únicamente de la esencia.

Según lo dicho cabe preguntar: *¿es Descartes realista o idealista tocante a la existencia de los cuerpos?* Respondamos por partes:

a) Descartes no es idealista convencido.

Su idealismo fue *provisorio* y si se quiere paradójico [36]; llegó al realismo *pasando por* el idealismo, como decía Brunschwicg [37]; ni pretendió ser idealista. afirma Hamelin [38]; y más adelante: «cualquiera que haya sido la conclusión a que hubiera tenido que llegar lógicamente, él (Descartes) de hecho probó la *existencia de las cosas fuera del espíritu;* el idealismo no se le presentó como *verdad* sino como *posibilidad*, y ésto precisamente le hizo comprender que se imponía hacer un examen filosófico sobre la existencia de los cuerpos».

b) Descartes no es idealista empírico.

El mismo Hamelin [39] recrimina a Kant el haber llamado a Descartes idealista empírico; en la refutación del idealismo Kant no atribuye ciertamente esta doctrina a Descartes, sino adoptando otra nomenclatura lo califica de idealista problemático; lo mismo vale de la primera edición de la Crítica, cuando por ejemplo en los Paralogismos [40], divide el idealismo en dogmático y excéptico, el cual viene a coincidir con el problemático de la Refutación.

---

[33] Id., 238.

[34] **Alquié**, «La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes», 166 ss.

[35] Cit. id. 131-132; cfr. allí mismo la refutación a Gilson.

[36] **Delbos**, «De Kant aux postkantiens», 134.

[37] cit. id. 139.

[38] **Hamelin**, «Le système de Descartes», 235.

[39] id. 241.

[40] A 377 s.

Es de interés hallar si el idealismo refutado por Kant es en verdad el idealismo empírico o no, porque en caso afirmativo la refutación tomaría un sentido netamente idealista ya que se trataría de probar solamente que *los fenómenos extensos* se perciben directamente como los inextensos; se trataría pues *de probar no la realidad existencial de los cuerpos*, sino la realidad de los fenómenos como percibida inmediatamente. El *idealismo empírico* o material, según Eisler [41], sostiene que la existencia de los objetos en el espacio es dudosa o falsa *apariencia* («Schein»); la refutación de un tal idealismo sería mostrar que la misma certeza existe para los fenómenos internos como para los externos; en su lugar se discutirá el valor de la distinción entre fenómeno y mera apariencia; baste por el momento tener presente que las pruebas aducidas por los idealistas en favor de su interpretación, se basan [42] en la doctrina del 4º Paralogismo, que fue *totalmente suprimido* en la segunda edición de la Crítica por prestarse muchas de sus afirmaciones a una interpretación idealista; aquí precisamente contraponía Kant su doctrina al idealismo empírico y de ahí que los intérpretes idealistas se esfuercen por identificar la Refutación con la crítica de los Paralogismos; la refutación así considerada, no trataría de la existencia real de las cosas, sino solamente de probar la solidaridad de la experiencia externa con la interna, es decir, se reduciría a mostrar [43] que yo no puedo tener la experiencia de los fenómenos internos sin tener la de los externos y por lo tanto nada diría de la existencia de realidades fuera de mí en un sentido ontológico.

Sinembargo no es ésta la orientación del problema en la refutación del idealismo, porque Descartes mismo no sostuvo el idealismo empírico; así puede verse claramente en varios pasajes como el de una respuesta a Gassendi [44], en donde los *fenómenos son reales* aun antes de recurrir a la Veracidad divina, cuando la realidad de las cosas necesitaba del recurso a Dios como se ha visto antes.

---

[41] **Eisler**, R. «Worterbuch der philosophischen Begriffe» II, 673.

[42] Cfr. infra 2ª Parte; este grave cargo que se dirige a **Lachièze-Rey**, vale también para **Caird** (Cfr. su «The Critical philosophy of Immanuel Kant», I, 609 s).

[43] **Lachièze Rey**, «L'idéalisme kantien»; 62-71; **Cohen**: «Kants Theorie der Erfahrung» cap. IX; **Cassirer**, «Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenchaft der neueren Zeit», II, 659, ss.

[44] cit. **Chevalier**, «Descartes», 313.

c) Descartes es idealista problemático.

Se desprende de lo dicho y es la posición firme del filósofo. Para Gassendi [45] la existencia de las cosas era *evidente*, lo que Descartes niega rotundamente [46] y busca un argumento que siquiera indirectamente concluya con necesidad tal existencia; de ahí que antes de llegar a su conclusión opte por una actitud *idealista puramente hipotética* o de mera teoría; con razón pues, reconoce Hamelin [47], el autor de la Crítica puede calificar la doctrina cartesiana de *idealismo problemático*. Para Kant la actitud cartesiana merece todo encomio como «sistema racional y conforme a una manera de pensar sólida y filosófica que no permite juicio alguno decisivo antes de haber encontrado prueba suficiente» [48]; ya en los Paralogismos [49] había dicho de ese idealista que era «benefactor de la razón humana, porque nos obligaba a abrir los ojos».

Delbos [50] tacha a Kant de inexactitud por atribuir a Descartes en el texto de la refutación un *idealismo materialista*, no como sinónimo del empírico, pues ya quedó excluído en el número anterior, sino como doctrina que tiene *la existencia de las cosas* por *dudosa* y por *indemostrable*. Descartes ciertamente *dudó* de la existencia de las cosas, pero se debe notar bien que esta duda sólo existe como *previa* a la demostración que le dará una certeza plena; más aún, Descartes jamás tuvo la existencia de las cosas como *indemostrable* y dejó una prueba contundente que concluía necesariamente la existencia de las cosas [51]. Además, *indemostrable* no tiene en la refutación kantiana el sentido que inculpa Delbos, porque al definir «in obliquo» un poco más adelante [52] el idealismo problemático, dice Kant que dicho idealismo «no alega sino la impotencia de probar, mediante una experiencia inmediata, la existencia de algo fuera de nosotros...» Este parece ser el mismo sentido de todo el párrafo 49 de los Prolegómenos [53], donde

---

[45] **Descartes**, «Quintae Objectiones» in VI Med., A. T. VII, 261 ss. y «Respons.», 384 ss.

[46] ib. cfr. también VIa Med. A. T. VII, 71 ss.

[47] **Hamelin**, «Le système de Descartes», 236.

[48] B. 275.

[49] A. 377.

[50] **Delbos**, «De Kant aux postkantiens», 178.

[51] **Descartes**, «Sexta Meditatio» A. T. VII, 77.

[52] B. 275.

[53] Ak. IV, 336 s.

opone su idealismo formal al material o cartesiano. Así pues, si el idealismo de Descartes se califica como problemático, si la existencia de las cosas para él es un problema, ello no quiere decir que lo tenga por insoluble o que niegue la existencia de los cuerpos o la ponga en duda definitiva, sino que declara tal existencia como imposible de demostrarse por una experiencia inmediata y que por lo tanto se debe resolver mediata o *indirectamente;* de ahí que:

d) Descartes termina en un realismo indirecto.

Es el término único a que puede llegar el desenvolvimiento de las doctrinas ya expuestas; ni es contradictoria la posición cartesiana (idealismo problemático-realista), sino que una fluye de la otra; porque si el idealismo problemático dice a Descartes que no puede cerciorarse de la existencia de los cuerpos sino indirectamente, el realismo indirecto le confirma esa vía. No hay para qué examinar aquí el reproche que se hace a Chevalier [54] por afirmar que Descartes es realista, dando como razón que el autor de las Meditaciones atribuye a la idea una realidad objetiva; ese realismo no viene al caso, si se tiene en cuenta el sentido en que se ha venido exponiendo la sentencia cartesiana y la conclusión que se va desprendiendo a cada paso, a saber, que *la cuestión no se plantea sobre la realidad objetiva de las ideas* acerca del mundo externo, sino sobre la existencia real de ese mundo; en otros términos: no sólo *el problema se plantea realísticamente,* como ya lo hacía Berkeley [55], es decir versa sobre una realidad ontológica, sino que además *se resuelve en sentido realista;* aquí llegó Descartes mediante su idealismo problemático. Urgido a encontrar una prueba de la existencia de las cosas, como su «Cogito» le cerraba toda *vía directa,* recurrió a la deducción, con la ayuda del principio de razón suficiente, arguyendo que toda realidad si no está más que objetivamente en nuestras ideas, debe hallarse formalmente en su causa; como por otra parte, dicha causa no somos nosotros ni Dios, tiene que ser la cosa externa. Con razón pues, tal realismo se llama *indirecto* [56].

---

[54] **Verneaux,** «Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français», 132.

[55] Cfr. supra § 1.

[56] **Delbos,** «De Kant aux postkantiens», 178.

e) La doctrina del «Cogito», raíz de su idealismo y de su realismo.

Si Descartes conoce con certeza la realidad del «no-yo» o mundo exterior y si este problema asumió en él un sentido netamente realista, su doctrina acerca del «Yo» tiene que presentar un carácter marcadamente ontológico; así es, en efecto: el «Cogito», punto de partida, al pasar del orden ideal al existencial no sale del interior del pensamiento y por eso mismo justifica la existencia del Sujeto del juicio «Yo», no del objeto [57]; de ahí que el sér garantizado por el «Cogito» *no sea un fenómeno*, sino el propio sér de nuestro pensamiento en cuanto es acto y en tanto que nos conocemos como pensamiento [58]. Lachièze-Rey [59] califica el pensamiento cartesiano de idealismo acerca del no-yo y del Yo; todo ello porque según el autor, el «Cogito» no desborda el instante pues no se admite la intemporalidad de la verdad [60]. Aun admitiendo las razones de Lachièze-Rey, que —dicho sea de paso— no todos admiten [61], esa conclusión *sería la lógica consecuencia de los principios cartesianos*, pero no la sentencia positiva de Descartes, a quien se le reconoce haber dejado expresamente afirmada la modalidad existencial del yo que no es pura «cogitatio» reemplazada por la «res cogitans», como desgraciadamente interpretan algunos [62], o un mero fenómeno, sino *una realidad ontológica. No se pretende con esto negar aquí el idealismo de Descartes;* no cabe duda que el Padre de la filosofía moderna sustituyó el principio objetivo de Santo Tomás [63] por el «Cogito», reflexión subjetiva que llevaba en sí el germen idealista [64].

A pesar del método idealista, la doctrina explícita de Descartes —prescindiendo de que sea lógica o ilógica— es ontológicamente realista, no sólo cuanto al Yo, sino también cuanto al no-Yo.

---

57 **Verneaux**, «Les sources cartésiennes et kantiennes de l'Idealisme français, 87.

58 **Hamelin**, «Le système de Descartes», 125 ss.

59 **Lachièze Rey** «L'Idéalisme kantien», 24 ss.

60 id. 18 ss.; cfr. infra P. 2ª.

61 Como ejemplo se podrían citar **Alquié** «La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes», 189 ss.; **Daval**, «La Métaphysique de Kant», 46.

62 Cfr. **Alquié** «La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes», 158 en donde se dilucida la cuestión.

63 **Aquino**, Sto. Tomás de «De Veritate», Q. 2, a. 2.

64 Cfr. **Vallet** «Le kantisme et le Positivisme», 15 ss.; **Verneaux**, «Les sources cartésiennes et kantiennes de l'Idéalisme français», 105, ss.

Más aún, es cosa averiguada y fuera de toda duda, que para el autor de las Meditaciones, las ideas de los cuerpos son causadas por las cosas y corresponden a una substancia material. Todavía más: cuando Hiperaspistes le objeta que si las ideas pueden ser producidas por el hombre, es imposible saber aunque medie la Veracidad divina, si existe o no algo correspondiente a ellas, Descartes le responde: «non enim rerum materialium existentium ex «eo probavi, quod earum ideae sunt in nobis, sed ex eo quod nobis sic adveniant ut simus conscii non a nobis fieri sed aliunde advenire» [65]. Realismo éste de sello netamente ontológico que nos lleva a concluír con Delbos [66], que no obstante los principios idealistas desarrollados en un método y forma típicamente racionalista, Descartes profesa acerca *del mundo externo un realismo* bien explícito y no admite, ni siquiera por un instante, que la representación de las cosas, bien sea inteligible, bien sea sensible, constituya su existencia.

f) Resultados.

En resumen de lo dicho, se puede afirmar que la cuestión cartesiana explícitamente no considera la existencia de simples fenómenos externos, sino la existencia de las cosas que corresponden a nuestras percepciones. La cuestión crucial para Descartes se concreta en *saber si las ideas de las cosas externas*, las que se pueden llamar fenómenos en nomenclatura leibniziana conforme con la 6ª Meditación [67], poseen además de su realidad empírica o utilidad para nuestra vida práctica, una correspondencia ontológica con la cosa-en-sí. Descartes, como queda demostrado, se decidió en este punto por una afirmación categórica; es decir *planteó un problema ontológico* y lo resolvió en sentido realista. Según Hamelin [68], Descartes supera a Kant en plantearse y resolver el problema de la cosa-en-sí, mientras que el filósofo alemán ni siquiera lo toca por presuponerlo. Este severo juicio concuerda en su primera parte con las conclusiones del presente estudio; sinembargo no es exacto que Kant presuponga y no trate el problema de la cosa-en-sí, como quieren los intérpretes idealistas de la refutación; todo el presente estudio va enderezado a mostrar que pre-

---

65 **Descartes**, A. T. III, 428-429.

66 **Delbos** «La Philosophie Française», 42.

67 Cfr. **Hamelin** «Le sistème de Descartes», 238.

68 id. 246.

cisamente el problema cartesiano es el nudo y punto central de la refutación, que *no se cambia el problema ontológico de Descartes (la existencia de las cosas externas), sino que se refuta el modo de resolverlo por medio del realismo indirecto.* Entonces, más bien habría que decir que Kant superó a Descartes mostrando que la prueba de éste no valía, mediante un retorcer el argumento cartesiano y probando por su parte que las cosas existían fuera de nosotros. Solamente al fin del presente estudio se podrá determinar si Kant obtuvo ambas cosas con éxito; bastaría con la primera, como se verá, para que se pueda afirmar que superó a Descartes.

§ 3 — CONCLUSION

Si el problema de Descartes no se sitúa en un plano ontológico (la existencia real de las cosas), se debería decir que la refutación del idealismo cartesiano consiste, como quieren los intérpretes idealistas [69], en probar que la experiencia interna presupone un permanente fuera de nosotros el cual no es sino *pura construcción ideal del yo* y que se llama mundo externo. Según esa interpretación, al problema cartesiano planteado y resuelto en términos realistas de contenido ontológico, Kant contestaría tergiversando el problema que ya no se enderezaría a probar una realidad ontológica sino el término de un proceso subjetivo; Descartes probaba que sólo indirectamente se adquiría certeza de la existencia real de los cuerpos, Kant le refutaba diciendo que se podía tener experiencia inmediata o certeza directa, no de la existencia real de los cuerpos (!) sino de los fenómenos externos. ¿Quién no ve en una tal refutación la más crasa «ignorantia elenchi»? Kant no habría entendido la doctrina del adversario a quien quiso refutar. Es tan obvia la conclusión, que se nota en los comentadores idealistas cierta laguna o vacilación tocante a la doctrina refutada. Para M. Lachièze-Rey [70] el adversario de la refutación ve los fenómenos como cosas-en-sí y sinembargo poco antes [71] considera la doctrina cartesiana de un contenido realista; quizás se deba ello a que no se incluye a Descartes como el adversario genuino refutado por Kant [72].

---

[69] **Fischer,** «Immanuel Kant und seine Lehre», I, 478 s.; **Caird** «The critical philosophy of Immanuel Kant», I, 627 ss.; Cfr. infra P. 2ª., nuestro juicio sobre la teoría de Lachièze-Rey.

[70] **Lachièze-Rey,** «L'idéalisme Kantien», 72.

[71] id. 68-69 n.

[72] id. 74 ss. y especialmente 90.

Considerados en conjunto los dos adversarios típicos de la Refutación, Berkeley y Descartes, se concluye de lo dicho que ambos en última instancia se enfrentan con la misma cuestión: la realidad existencial de las cosas. Y no es baladí una tal coincidencia, antes de sumo interés, observa Windelband [73], ver cómo el *realismo* extremo francés de Descartes y *el nominalismo* inglés de Locke y Berkeley, vienen a coincidir, si bien por distintos principios y raíces, en la tesis sobre la certeza acerca de la existencia de las cosas, que para uno era dudosa y para otro falsa; todo ello porque ambos partían del «Cogito» que no cerciora sino de la existencia del propio yo —para Berkeley la existencia de la cosa pensante era indudable— [74]; en consecuencia de lo cual, a la existencia de las cosas materiales no le quedaba sino la duda o la negación.

La división del *idealismo materialista* en dogmático y problemático, observa Riehl [75], no es porque los principios de ambos sean opuestos —se acaba de ver que coinciden en el «Cogito»— sino sólo porque el *uno termina en la duda y el otro en la negación de la* cosa *en-si*, en cambio, la oposición del *idealismo formal* o *crítico* al idealismo materialista, sí es oposición de principios, como lo muestra la misma estructura de la refutación que consiste en retorcer el argumento de Descartes, su «Cogito»; lógicamente los principios del idealismo materialista llevaban a afirmar, explícitamente en Berkeley y virtualmente en Descartes, que con meras afecciones subjetivas se podía construír el mundo espacial; es precisamente lo que refuta Kant, demostrando que se necesita un elemento extrasubjetivo, como se verá más adelante [76].

Que se ponga en duda o se niegue la existencia de las cosas, o como dice Kant [77] «que se desee o exija una prueba de la realidad del mundo externo, es *el gran escándalo de la filosofía*».

Contra este gran escándalo de la filosofía se propone el autor de la Crítica demostrar un teorema que vindique la existencia de las cosas externas.

---

73 **Windelband**, «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie», 404.

74 Cfr. su realismo espiritual en **Thonnard:** «Précis d'histoire de la Philosophie», 588 ss.

75 **Riehl, A.** «Der philosophische Kritizismus», III, 129.

76 Cfr. además **Blunt** «Rev. de Métaphysique et de Morale», 1904; 478.

77 B. XXXIX nota.

II — EL PROBLEMA

Una objeción del idealismo contra el Segundo Postulado. Su réplica en las correcciones a la Primera edición.

La refutación kantiana es un ataque directo contra los idealistas dogmáticos y problemáticos; lo cual demostraría de por sí que la Crítica de la razón pura no sólo está exenta de todo idealismo subjetivista o absoluto, sino además que la teoría kantiana incluye en sí principios sólidos para refutarlos; por lo menos esa es la intención de Kant al añadir el teorema anti-idealístico. Decir si obtuvo o no dicho fin, toca a la conclusión de nuestra tesis.

El capítulo anterior ha clarificado cuál es la posición exacta del adversario refutado por Kant: el problema, se concluía allí, consistía lo mismo para Berkeley que para Descartes, en determinar si a los fenómenos subjetivos correspondía un mundo objetivo, o sea *si realmente existía un mundo corporal;* así planteado, el problema venía a resolverse por un idealismo que era dogmático en uno y problemático en otro. El problema pues, para el adversario trataba de un contenido real, ontológico. *¿Entendió Kant en ese mismo sentido el problema?* El capítulo anterior se había decidido por la afirmativa ya que no queríamos inculpar a Kant aquella crasa «ignorantia elenchi», y el presente estudio será una confirmación de lo mismo; de suerte que, si allí analizando los adversarios se pudo hallar en qué sentido planteaban el problema, ahora estudiando el problema mismo se hallará que el autor de la refutación lo entendió tal y como se lo proponían los adversarios. A decir verdad, no bastó probar que los adversarios plantearon un problema realístico y que el autor de la Crítica lo entendió en esa forma; pudo haber acaecido que en el desenvolvimiento mismo de la refutación, el problema se hubira soslayado insensiblemente, por la lógica de los principios, hacia un idealismo; esta cuestión central sólo se podrá solucionar en la conclusión del presente trabajo; un primer paso hacia allá es el presente capítulo que investiga *cómo o en qué sentido se planteó Kant el problema mismo de la refutación.*

Es ya de por sí sumamente significativo, al mismo tiempo que demuestra la clave de la cuestión discutida, *el sitio* que ocupa la refutación del idealismo en la Crítica. Esta situación es peculiar

porque el teorema contra el idealismo quedó insertado en el desarrollo y explicación del 2º Postulado, formando así una como especie de corolario a dicho principio. Prueba de ello es no sólo el sentido global de la refutación enmarcado en el postulado, como se verá, sino además el tenor mismo del texto kantiano que concluye la exposición misma del principio diciendo: «Pero el idealismo opone una fuerte objeción contra las reglas que prueban la existencia mediata y es *por lo tanto aquí naturalmente donde se debe colocar su refutación*[78].

Queda así identificado el problema de la refutación con las conclusiones del 2º Postulado, así que el sentido que se le atribuya a éste, necesariamente influirá en la interpretación del teorema contra los idealistas; se impone pues, un examen sobre el sentido del 2º Postulado.

Los principios sintéticos a priori que formulan las condiciones trascendentales con que un objeto de experiencia es posible, reciben en la Crítica el nombre de *Principios del entendimiento puro;* entre éstos se enumeran *los Postulados del pensamiento empírico en general* que corresponden a las categorías modales y que «no son —observa Kant[79]— sino aclaraciones de los conceptos de la posibilidad, de la realidad actual («wirklichkeit») y de la necesidad en su uso empírico y al mismo tiempo son también las restricciones de todas las categorías al uso simplemente empírico sin que se admita o permita el uso trascendental»; en otros términos los Postulados determinan las condiciones requeridas para que a una categoría dada le corresponda un objeto posible, real o necesario. Y ello es obvio, porque no teniendo las categorías sino *valor simplemente lógico*[80], para que se puedan relacionar a las cosas y a sus diferentes estadios de objetividad (posibilidad, realidad, necesidad) «es preciso que se apliquen a la experiencia posible y a su unidad sintética, única en que son dados los objetos del conocimiento»[81]. Se deja adivinar la trascendencia de este aserto con que se restringe el uso de los postulados y que no es sino la aplicación del resultado obtenido en la deducción trascendental de las categorías[82]; no es éste lugar oportuno, dada la

---

78 B. 274.
79 B. 266.
80 B. 267.
81 ib.
82 passim y especialmente B. 166.

índole del trabajo, para discutir esta doctrina-clave que caracteriza al idealismo crítico convirtiéndolo en realismo empírico [83] y marcándolo con el nefasto sello del agnoticismo; claro que la conclusión general del presente estudio tendrá que tener en cuenta un punto tan primordial; por el momento se puede prescindir, más aún se puede dar como probado el uso exclusivamente empírico de los postulados, para descubrir con exactitud el contenido de los mismos según la mente de Kant. Ni tampoco se hace necesario estudiar todos los Postulados, basta con desentrañar el sentido del Segundo, que directamente considera la refutación del idealismo.

Los términos en que define la Crítica el Segundo Postulado son ya de por sí bien explícitos:

«El postulado que sirve para conocer *la realidad de las cosas,* exige una *percepción* y por consiguiente, una sensación acompañada de conciencia» [84].

Es decir, que el objeto de un concepto no se puede tener por *real-actual (wirklich),* si no media una percepción. Y si se objetara que el concepto *ficticio* está sacado de percepciones sin que por eso sea real, se responde [85] que si bien el material de la ficción está sacado de la experiencia, sin embargo *su conexión* no es sacada de la experiencia sino arbitrariamente, en lo cual precisamente se distingue el concepto actual-real del ficticio [86]. La mejor garantía para conocer la existencia o realidad actual de un objeto del conocimiento, es la experiencia; en otras palabras, para que un objeto se pueda decir real-actual no basta que concuerde con las condiciones *formales* de la experiencia, es decir que sea posible, sino además se requiere que concuerde con las condiciones *materiales* de la misma; así pues, todo lo que está conectado con las condiciones materiales de la existencia (sensaciones) es *actual-real,* existe.

Con razón se apresura la Crítica a prevenir una mala inteli-

---

83 Cfr. **Verneaux** «Les sources cartésiennes et kantiennes de l'Idéalisme français», 376 ss.

84 B. 272 «Das Postulat, die **Wirklichkeit** der Dinge zu erkennen, fordert **Wahrnehmung**, mithin Empfindung, deren man sich bewusst ist; zwar nicht eben unmittelbar von dem Gengenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen».

85 id. 273.

86 Cfr. **Prichard**, «Kant's Theory of knowledge 310-311.

gencia: «no es que exija (el Segundo Postulado) que se tenga conciencia inmediata del objeto mismo cuya existencia se ha de conocer, sino que exige que este objeto concuerde con cualquier percepción real, conforme a las analogías de la experiencia que representan todo enlace real en una experiencia en general» [87].

Por otra parte, es de advertir que *la realidad-actual* («Wirklichkeit») garantizada por la percepción en el Segundo Postulado y que pertenece a la categoría de modalidad, se debe distinguir de la *realidad* simplemente tal («Realität), la cual pertenece al grupo de las categorías de cualidad y determina un sér en el tiempo que puede admitir grados desde la plenitud de la realidad hasta el cero que es la *negación de* la realidad [88]; el Segundo Postulado no trata de esta última sino de la realidad-actual que no admitiendo grados *dice simplemente si el objeto existe* o *no*.

Ya antes, en el período precrítico, cuando examinaba el argumento único para probar la existencia de Dios, Kant insistía en que *la existencia no es predicado* o determinación de la cosa, porque —se argüía allí [89]— una cosa existente no encierra más predicados que los de una posible. *Esta concepción realista de la existencia* que denuncia huellas de Hume [90] y que se opone de plano al racionalismo, no fue abandonada por Kant en la Crítica [91] y por lo tanto la doctrina del Segundo Postulado se opone a la interpretación que lo reduzca a mero manipuleo de conceptos.

Por otro capítulo más aparece el contenido realista del postulado; es observación de Zeller [92], que en los principios del entendimiento aparece claramente el papel que desempeña, así *la actividad* de nuestro entendimiento, como *la materia* del conocimiento; este dualismo insustituíble de las fuentes del conocimiento según la filosofía kantiana y que perdura como uno de los elementos claves del sistema, tenía ya desde un principio [93] un sentido genuinamente realista. Las sensaciones no se consideraban como hechura del sujeto, sino que necesariamente se referían a un objeto

---

87 B. 272 (el texto alemán lo acabamos de dar en su contexto).

88 B. 106 ss.

89 Der einzing mœgliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes» **Ak.** II, 63 ss.

90 Cfr. **Maréchal** «Le point de départ de la Métaphysique» III, 27 ss.

91 Cfr. **Eisler,** R. «Kant-Lexikon» palabras Wirklichkeit, Existenz etc...

92 **Zeller,** «Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz», 352.

93 Cfr. «Dissertatio» Ak. II, 392-397.

independiente de aquel; exactamente el mismo elemento que se hallará más adelante en la exégesis de la Refutación.

No hay que pensar que la presente interpretación realista del Segundo Postulado es exótica; autoridades indiscutibles en la exégesis kantiana como lo es Vleeschauwer autoriza dicho sentido realista [94], y Kemp Smith [95] se indigna contra los que tergiversan el significado del Segundo Postulado para poder atribuír a la refutación del idealismo un sentido subjetivista cuando precisamente aparece como una réplica a las objeciones que los idealistas lanzaban contra ese postulado. La misma mente de Kant al explanar dicha doctrina parece favorecer la interpretación realista: la realidad empírica de una cosa *cuando no se la percibe inmediatamente*, como en el caso de la substancia magnética, se puede —nos dice— «conocer su existencia a condición de que concuerde con algunas percepciones según los principios de su enlace empírico (las analogías). Porque entonces la existencia de la cosa está ligada a nuestras percepciones en una experiencia posible y por lo tanto podemos, siguiendo el hilo conductor de estas analogías, llegar a la cosa en la serie de las percepciones posibles partiendo de nuestra percepción real» [96].

Si a una tal doctrina que declara poderse conocer la existencia de una substancia imantada aunque no se la perciba inmediatamente, se le enfrenta como adversario el idealismo que niega la posibilidad de conocer la existencia de un mundo material, no se ve cómo pueda sacarse de ahí un sistema en que todos los elementos del conocimiento salen de la espontaneidad del sujeto. Por querer hallar concordancias y doctrinas progresivas en el pensamiento de Kant, observaba alguien [97], se ha llegado a suprimir puntos centrales de su sistema.

La doctrina del Segundo Postulado en último término presupone y confirma la diferencia entre *pensar* un objeto y *conocerlo* como real- actual, lo cual viene a ser una inmediata, o al menos mediata relación de la representación de ese objeto con las condiciones materiales de la experiencia, las sensaciones. Dicha oposición entre pensar y conocer, imprime al postulado un carácter

[94] **Vleeschauwer** «La déduction trascendentale dans l'œuvre de Kant», II, 564 ss., III 60, 61.

[95] **Kemp Smith** «A commentary to Kant's critique of pure reason», 321.

[96] B. 273.

[97] **Kemp Smith**, ib.

realista y precisamente el texto mismo de la refutación recalca más dicho elemento realista [98].

Frente a estas conclusiones, no pueden considerarse menos que artificiales las tentativas de los idealistas marburgenses, como Cohen [99], por interpretar el Postulado como una ley de la conciencia en que ella misma se desdobla o proyecta («projicirt») hacia lo externo, el cual a su vez no es un mundo independiente, sino el producto de la misma. Tampoco hay que negar totalmente que la doctrina de Kant favorezca en muchas partes un tal idealismo; más adelante se mostrará *la bivalencia* del sistema kantiano y también se reconocerá el papel primordial, *pero no exclusivo*, con que entra en el Criticismo el sujeto constructor; sinembargo, todo ello no quita la conclusión del presente capítulo: el Segundo Postulado y por consiguiente su aplicación que es la refutación del idealismo, incluyen un realismo marcado, tratan de una realidad existencial, coinciden con el problema planteado por el adversario.

Siendo la refutcción un corolario del Segundo Postulado, no sólo ella recibe de éste una significación realista, sino que lo refuerza demostrando que tiene un sentido anti-idealista, en función mutua; si entonces el Postulado trata de la existencia real, la refutación prueba a Descartes que el mundo material existe realmente; por consiguiente, si el postulado exige como garantía de la existencia una percepción, la refutación prueba la existencia del mundo mediante la necesidad de percibir un permanente.

Benno Erdmann, quien propugna decididamente por una interpretación realista del Postulado, llama [100] significativo, el hecho de haber insertado Kant su refutación del idealismo no ya en los Paralogismos de la Primera edición que atribuía a los idealistas el hipostatizar los fenómenos externos, sino en el Segundo Postulado que los considera como adversarios por independizar, de la existencia de las cosas nuestra conciencia empírica; por eso opinamos con el mismo autor [101], que el fin de la refutación es probar más directa y explícitamente la existencia de las cosas y con eso «quitar —como dice el Prefacio a la Segunda Edición [102]— las

---

98 B. 146 y passim.; cfr. infra P. 2ª.

99 **Cohen,** H. «Kants Theorie der Erfahrung» 483-493.

100 **Erdmann,** B. «Kants Kritizismus in der 1ten. und in der 2ten. Auflage der Kritik der r. V., 202 ss.

101 id. 204.

102 B. XXXVII.

dificultades y oscuridades de donde pueden nacer muchas malas interpretaciones» acerca del Segundo Postulado, en particular. Por lo demás, existe un paralelismo interesante entre la Estética y la Analítica: aquella, en la Segunda edición, exige que se contrapongan sus conclusiones a las del *idealismo inglés*[103], y ésta, la Analítica, en un pasaje típico de la edición corregida, compara sus conclusiones con las del *idealismo de tipo leibniziano;* con razón pues, se considera[104] la refutación del idealismo como la conclusión de la Analítica trascendental; y puesto que ésta había concluído en que se había de admitir una dualidad primitiva, materia y forma en el conocimiento, la refutación serviría para hacer resaltar este dualismo típicamente realista[105]. En esta forma y por otro camino, se viene a confirmar el contenido realista del Postulado.

Ni sorprende que Kant asevere de esta parte de la Crítica ser «el sitio más apropiado»[106] para insertar su refutación del idealismo, convirtiéndola en una aplicación concreta del 2º Postulado, que enseña no poderse determinar la realidad actual de un objeto, si no se hallaba conectada con las condiciones materiales de la experiencia, es decir, con las sensaciones.

El Segundo Postulado, como los demás principios del entendimiento, al esbozar las líneas fundamentales de los objetos en el campo del sér[107], señala nítidamente la parte que le toca tanto a la actividad intelectual como a la materia del conocimiento[108]. En esa forma, dicho principio denota patentemente las dos fuentes irreductibles del proceso cognoscitivo, las cuales enseñadas por nuestro filósofo con una insistencia casi redundante, vienen a demostrar la existencia de una realidad que corresponde a los sentidos, los afecta, se les da como distinta e independiente de la facultad constructora. Ahora bien, si el principio como tal, es de claro contenido realista, *su aplicación,* que es el *argumento contra el idealismo,* debe gozar de la misma índole.

La fuerza de nuestra argumentación en favor de un significado realista para el 2º Postulado y su corolario, alcanza todo su va-

---

103 B. 66 ss.

104 **Erdmann, J. E.,** «Grundriss der Geschichte der Philosophie»; 336.

105 Cfr. infra, Parte 2ª.

106 B. 274.

107 **Hirschberger,** «Geschichte der Philosophie», II, 272.

108 **Zeller,** «Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz», 352.

lor cuando se demuestra el carácter inconfundiblemente anti-idealista de la Segunda edición de la Crítica, lo cual por cierto no es tarea difícil.

En efecto, las adiciones y supresiones verificadas en la Primera Crítica, revelan una fraseología y una intención tan abiertamente realista, que sería temeridad no reconocer una preocupación casi obsesionante en Kant por evitar el sentido idealista en su Crítica. La historia de la Segunda edición nos lo atestigua.

La Primera Crítica aparecida en 1781 contenía expresiones tan revolucionarias y muchas veces oscuras por lo inusitadas en filosofía, que a juicio de Hamann [109] se hacían ininteligibles; tan difícil al acceso de los recensionistas, que nadie se atrevía a juzgar esa obra enigmática, así que hasta el año siguiente no apareció el primer juicio en «Göttingische gelehrten Anzeigen», que redactado por Garve, pero acortado y retocado por Feder, debido a la angustia de espacio, apareció como anónimo, lo que enojó sobre manera a Kant. Allí se decía [110] que la Crítica convertía al mundo y a nosotros mismos en representaciones, dándoles a los objetos los fenómenos por origen, cuando por otra parte, la causa de las representaciones era desconocible y desconocida; «la Estética trascendental, se decía, viene a concluír en la misma manera que el idealismo de Berkeley»; así venía a renovarse la objeción que contra la Disertación de 1770 habían hecho Lambert, Sulzer y Mendelssohn, porque si los cuerpos en el espacio, arguían, son meras representaciones que existen «dentro de nosotros», su realidad «fuera de nosotros» se desvanece en pura ilusión.

Lo más grave, observa Vleeschauwer [111], para el anti-dogmatismo kantiano, fue *la casi unánime interpretación en sentido idealista de la Primera Crítica;* Mendelssohn estaba de acuerdo con Feder, Meiner, Pistorius, Tittel y otros, de que la distinción entre «*Schein*» y «*Erscheinung*» era un mero juego de palabras que convertía el conocimiento en fantasía subjetiva; estaban de acuerdo con Schlosser en llamar al criticismo «fábrica de formas» [112].

---

109 **Erdmann**, B. «Kants Kritizismus in der 1ten. un in der 2ten. Auflage der Kritik der r. V.», 85.

110 id., 86-88.

111 Vleeschauwer «La déduction trascendentale dans l'oeuvre de Kant» II, 530.

112 Se podría aludir además la lucha spinozista historiada en la citada obra de B. Erdmann pgs. 107 ss.

La indignación de Kant no toleró semejantes falsificaciones y se propuso contestar a los detractores: en los *Prolegómenos* se nota el empeño por recalcar el aspecto realista de su doctrina y así, suprime la afinidad que en la Primera edición dependía de la apercepción, hace que los juicios de percepción no sean determinados por factores intelectuales con lo que la sensibilidad nos pone en presencia de percepciones ya ordenadas, afirma la existencia de la cosa-en-sí, distingue enfáticamente su idealismo del de Berkeley y finalmente refuta tres veces al idealismo [113].

La preocupación de Kant en los Prolegómanos fue refutar la concepción idealista que se formaron sus adversarios acerca de la Crítica, y ésta que es la conclusión del capítulo IV del «Kritizismus» de B. Erdmann, nos parece sólidamente probada.

Tan claras protestas contra el idealismo, deberían dejar en silencio a los adversarios, que siguieron insistiendo [114] en el idealismo ilusionista de la Crítica; la indignación de Kant contra sus detractores subió de punto y varias veces en sus cartas prometió contestar, pero no lo hizo por falta de tiempo o porque sus amigos lo disuadieran. Afortunadamente por entonces la Primera edición de la Crítica se agotaba y el público pedía una segunda edición; Kant aprovechó la coyuntura y se puso en la tarea de revisar su Crítica para dilucidar las tergiversaciones de que era víctima; con razón pues, los intérpretes encuentran en ésta, un tinte marcadamente anti-idealista [115] que se debería a instigaciones adver-

---

113 Las tres partes de los «Prolegómenos» anti-idealistas son: Ak. IV, 288-294 donde se afirma y establece categóricamente la existencia de la cosa-en-sí como también la distinción entre ilusión y apariencia–fenómeno; Ak. IV, 365 ss., apéndice que demuestra la distinción capital entre la doctrina de la Crítica y el idealismo de Berkeley; Ak. IV, 336 ss., clara refutación del idealismo cartesiano, la que muchos consideran como eslabón entre las doctrinas anti-idealistas de las dos Críticas.

114 Serían Mendelssohn y compañeros; cfr. Vleeschauwer, «La déduction trascendentale dans l'œuvre de Kant», II, 530.

115 **Kemp Smith**, «A Commentary to Kant's Critique of pure reason», 148. **Vleeschauwer**, «La déduction trascendentale dans l'oeuvre de Kant», II, 553 ss. y también: «L'évolution de la pensée kantienne» 106 ss. si bien más adelante en esta misma obra p. 123 el autor descubre un constructivismo acentuado que será el punto de arranque para el O. P., con todo, confiesa que la tradición ha visto en la 2ª ed. de la Crítica un **realismo más** firme, que se manifiesta en la doctrina del fenómeno y en el recurso al dato intuitivo, «ese realismo, dice, oscurece el principio constructor e introduce una lucha sorda». Ya en su obra «La déd. trasc.» III, 284 había declarado que la de-

sas [116]. Este carácter de réplica a las objeciones de los adversarios y que viene reconocido aun por intérpretes idealistas [117] se confirma mediante un somero examen de las partes típicas retocadas en la segunda edición: 1) la adición a la Estética [118] donde se demuestra que el fenómeno no es mero «Schein», replica directamente a la recensión Garve-Feder, presupone claramente la existencia de la cosa-en-sí y recalca el empirismo fenoménico de la Crítica; 2) la total refundición de la deducción trascendental dirigida a mostrar [119] que su idealismo no es subjetivista como querían sus adversarios; 3) la introducción de una doctrina completa sobre el Yo que como se verá en la 2ª parte de nuestro estudio, presenta un aspecto marcadamente realista; 4) la adición y retoque de trozos en el peligroso capítulo [120] sobre fenómeno y noumeno con lo que «se viene a afirmar decidida y nítidamente la existencia real de las cosas» [121]. A todo lo cual conviene recordar que si la Primera edición probaba [122] que los objetos en el espacio eran mera *representación,* la refutación del idealismo en la Segunda demostró que el permanente *no era mera representación;* además, se acentúa en la Segunda, la necesidad del dato sensible [123] y así mismo que la diversidad categorial sea *condicionada* por la diversa manera de ser dada la afección [124]; y por último, el problema crítico que en la Primera edición se planteaba en términos racionalistas, en la Segunda se pone en términos empiristas o realistas [125]. Con razón pues, B. Erdmann dedica el capítulo V de su «Kant's Kritizismus» a demostrar que las modificaciones de la Crítica llevan un *fin polémico* con *pronunciada insistencia sobre la cosa en-sí, el sentido interno y el Yo-en-sí.*

---

ducción de la 2ª ed. exigía una espontaneidad **del sujeto**, constituyendo este elemento realista la verdadera **cruz** de la deducción.

116 **Vleeschauwer** «La déd. trasc.» II, 560.

117 Cfr. por ej. **Fischer, K.** «Immanuel Kant und seine Lehre», 477 donde se atribuye a las malas interpretaciones la nueva doctrina de la 2ª. ed. sobre los fenómenos, etc.

118 B. 66 ss.

119 **Vleeschauwer** «L'évolution de la penseé kantienne», 112.

120 B. 295 ss.

121 **Wundt,** M. «Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie in 18. Jahrhundert», 207.

122 A. 372, 373.

123 Cfr. B. 146-157.

124 B. 137 Cfr. la explicación realista de este pasaje en **Vleeschauwer,** «La déduction trascendentale dans l'oeuvre de Kant», III, 126 ss.

125 Cfr. **Vleeschauwer** «l'évolution de la pensés kantienne, 120.

La conclusión es obvia: ¿tantas innovaciones que acusan índole marcadamente realista, no corroboran a que una de ellas, la refutación, sea interpretada en el mismo sentido?

Del presente argumento surge una grave cuestión: *¿es la Segunda edición de la Crítica una retractación de la Primera?* Sería temeridad abordar tan difícil problema en pocas líneas; aquí sólo nos interesa traer, en breves enunciados, las conclusiones de los eruditos para reforzar la compatibilidad de nuestro argumento que podría interpretarse mal.

1) La Segunda Crítica no es una retractación de la Primera como pensaba Schopenhauer, en el fondo Kant nunca abandonó su realismo tradicional.

2) Se hace imposible creer, arguye Wundt [126] a propósito de la mudanza en sentido realista del capítulo sobre fenómeno y noumeno, que Kant se haya engañado por estas fechas cuando redactaba la 2ª edición de su Crítica, en un concepto tan básico para su doctrina.

3) Explícitamente dice Kant [127] no haber cambiado en la 2ª edición el conjunto de su plan, sino únicamente aprovechado la ocasión para aclarar oscuridades «de donde pueden haber salido muchas falsas interpretaciones en que han caído quizás por mi culpa, talentos perspicaces al juzgar mi obra... *Solamente en la exposición hubo de cambiarse algo...*»

4) Toda la innovación está pues en la exposición del pensamiento y consistiría:

a) Según la Primera edición, el idealismo sostenía que la realidad de los fenómenos externos por él hipostatizados no constaba con certeza inmediata [128], en cambio la Segunda hace del idealismo la doctrina que niega o duda de la existencia del mundo corporal y por lo mismo de la cosa-en-sí; de ahí que el criticismo *cambia de actitud* frente al adversario que presenta el problema en distinta forma [129].

---

[126] **Wundt.** M. «Kant als Metaphysiker», 207.

[127] B. XXXVII—XXXVIII.

[128] A 367-373.

[129] Cfr. **Erdmann.** B. «Kants Kritizismus in der 1ten. und in der 2ten. Auflage der Kritik der r. V.», 91-93; **Paulsen** en su «Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie», 213, se inclina a creer

b) Las incomprensiones de los idealistas obligaron a Kant a acentuar más y más la existencia real de la cosa-en-sí hasta convertirse en un problema [130], es decir, un objeto que exige prueba especial, porque en la Primera edición la existencia de las cosas fundada en el concepto de fenómeno era calificada por todos como incompatible con la Crítica.

c) Por lo tanto, si se nota un progresivo viraje hacia un realismo más definido, es con el objeto de evitar el subjetivismo idealista que sus adversarios veían en la Primera Crítica; «*No es pues, un paso atrás* —dice Vleeschauwer [131]— sino un esfuerzo por cimentar mejor su criticismo lejos de toda afinidad con el subjetivismo psicológico».

La exégesis del Segundo Postulado, lo mismo que la historia de la Segunda edición nos traen a una conclusión clara y precisa: el sentido realista de la refutación kantiana. Ni se nos puede ocultar por otra parte, la objeción que los comentadores idealistas formularían contra una tal interpretación del Postulado en la que se atribuiría a éste un uso trascendente, conculcando una de las doctrinas más enfáticas de la Crítica. Todavía no disponemos de datos suficientes para abordar un asunto de tanta monta y por eso nos remitimos para cuando nos toque dar el veredicto definitivo sobre la refutación y señalar las últimas raíces de tan flagrante inconsecuencia.

Si el problema que plantearon los adversarios se presentaba con inconfundible carácter existencial (así concluía el capítulo precedente), no otra parece haber sido la mentalidad de Kant al hacer de la refutación un corolario del Segundo Postulado e introducir tantas modificaciones de indicios realistas, lo cual demuestra que asumió el problema tal y como se lo plantearon sus adversarios: en sentido realista.

---

que la cuestión fundamental en la 2ª edición, fue la lucha del racionalismo con el empirismo; opinamos que en último término esa es la misma sentencia que estamos exponiendo en nuesro estudio.

130 **Erdmann,** B. «Kants Kritizismus», 207.

131 **Vleeschauwer** «L'évolution de la pensée kantienne», 120.

III — EL ARGUMENTO

Sumario: § 1. **Punto de partida:** «Soy consciente de mi existencia como determinada en el tiempo» — § 2. **Mayor:** «Toda determinación de tiempo supone alguna cosa permanente en la percepción». — § 3. **Menor:** «Ese permanente no está en mí».

Discutido cuál es el problema que los adversarios plantean a Kant y demostrado por el contexto, que el autor de la refutación lo entendió en ese mismo sentido, incumbe al presente capítulo descubrir en un análisis textual, el significado auténtico del argumento que asegura refutar al adversario resolviendo como nos dice su autor, perentoriamente y de la única manera posible, el problema propuesto sobre la existencia de un mundo externo.

Emprender una exégesis de cualquier trozo de la Crítica no es empresa sencilla; por más genialidades que se le reconozcan, las confusiones y aun contradicciones dificultan sobre manera todo intento sea él de síntesis, de aclaración o de interpretación. En prueba de ello se presentan opuestas interpretaciones de un mismo pasaje como la deducción trascendetal, la aprioridad, experiencia etc... y muchas oscuridades que persisten a pesar de los ingentes esfuerzos, durante un siglo, de todos los frentes ideológicos dentro y fuera del kantismo. Sería pues, vana presunción pensar que el presente capítulo quiere exponer una última y definitiva interpretación de uno de los pasajes más enigmáticos y quizás decisivos para el pensamiento kantiano.

El análisis del texto se apoyará en cuanto sea posible, en la autoridad de los mejores comentaristas, porque emprender por nuestra propia cuenta dicho análisis, pasaría los límites de un capítulo, ya que supondría el estudio detallado de muchas partes de la Crítica, incluídas en el argumento de la refutación.

Cuanto a la exposición misma, se podría seguir el orden de las ideas tal como se presenta en la prueba contra los idealistas causando así tal vez impresión de más exactitud; sin embargo, la claridad y vigor del argumento sufrirían mucho, pues además de las repeticiones, incisos y notas marginales que lo complican, hay que contar con la modificación de la prueba, que si bien no cambia en substancia, sí modifica la exposición misma explanando y añadiendo razones, todo lo cual dificulta hasta hacer casi impo-

sible el análisis textual de las proposiciones en el orden en que las presenta la Crítica. De ahí que se prefiera exponer en este capítulo un análisis detallado del argumento escueto con que Kant pretende probar su teorema contra el idealismo, dejando para el siguiente, los problemas implicados en la refutación, donde se podrán agrupar las observaciones y amplificaciones con que Kant completa su refutación.

La enunciación del teorema formulado por Kant contra los idealistas, es clara y categórica: «La simple conciencia empíricamente determinada de mi propia existencia, prueba la existencia de los objetos en el espacio y fuera de mí» [132]; su significado exacto aparecerá cuando se hayan interpretado las premisas que lo demuestran. El teorema se prueba partiendo de un presupuesto *incuestionable* para el adversario, *la experiencia interna*, y arguyendo con un simple silogismo que diría:

esa experiencia interna exige un permanente; es *así que* ese permanente no se halla en mí; *Luego* la experiencia interna demuestra la existencia del permanente fuera de mí, es decir, de los objetos en el espacio [133].

§ 1 — PUNTO DE PARTIDA

«*Soy consciente de mi existencia como determinada en el tiempo*» es la afirmación indiscutible de donde arranca la refutación [134]; el hecho de que yo tenga certeza plena de mi existencia es roca inconmovible donde descansa toda la doctrina del «Cogito» de conformidad con lo expuesto antes [135]; el autor de la Sexta Meditación estaba cierto sólo de la existencia de ese yo, cuya idea clara y evidente era el único punto firme en el naufragio de su duda. No incumbe al presente estudio fijar el valor de la posición cartesiana;

---

132 B. 275: «Das blosse, aber empirisch bestimmte Bewustsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstœnde im Raum ausser mir».

133 El silogismo en los términos mismos de Kant sería:

Mayor: «Ich bin meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst.
Alle Zeitbestimmung zetzt etwas **Beharrliches** in der Wahrnehmung voraus».

Menor: «Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein,...

Consec: «Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, mœglich». (B. 275-276).

134 B. 275: «Ich bin meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst».

135 Supra, cp. I, § 2, e.

sólo nos interesa haber hallado antes, que para Descartes, la experiencia interna significaba la certeza objetiva de una realidad ontológica; y como por otra parte, Kant en su refutación parte de ese hecho admitido por el adversario, sería superfluo dilucidar si ambos contrincantes lo entienden de la misma manera.

Es claro que «ser consciente de la existencia» o poseer la experiencia interna, no quiere decir para Kant, que yo conozca al sujeto tal y como es en sí, ya que ello implicaría destruír con la primera frase de la refutación, toda la Crítica de la razón pura: «Conocemos nuestro propio sujeto decía la Crítica [136], sólo como fenómeno y no en lo que es en sí»; y eso porque «el sentido interno no nos suministra sino una intuición de nosotros mismos de conformidad con el modo en que somos afectados por nosotros mismos» [137]. Esta doctrina se reconoce como una de las más repetidas con insistencia en aquellos pasajes de la Primera edición que recibieron seria enmienda. No sin razón observan los comentaristas que a Kant preocupaba mucho la objeción que contra su Primera Crítica levantaban los idealistas de no poderse comprender la paradoja del sentido interno, a saber, que «nos representa a nuestra conciencia, no como somos en nosotros mismos, sino como nos aparecemos» [138]. De ahí las largas disquisiciones, ejemplos y razonamientos acumulados con la intención de desvanecer tal paradoja y esclarecer cuál es el conocimiento acerca de nuestro Yo y con qué certeza lo poseemos. Estando el capítulo siguiente destinado a exponer los problemas anexos a la refutación, necesariamente se ha de exponer allí la doctrina kantiana del Yo y por lo tanto aquí no se tratará sino del sentido en que Kant toma la experiencia interna o «ser consciente de mi existencia».

Los intérpretes kantianos están de acuerdo [139] en que «ser consciente de mi existencia como determinada en el tiempo» equivale a poseer experiencia interna o conocer el Yo como objeto; tal conocimiento es indudablemente *empírico*, «es decir, conocimiento que determina un objeto por percepciones» [140]; por otra parte, dada la

---

136 B. 156.

137 ib.

138 B. 152-153; cfr. B. 49 ss.

139 Cfr. **Lachièze-Rey** «L'idéalisme kantien», 63 ss.; **Vleeschauwer**, «La déduction trascendentale dans l'œuvre de Kant, II; 584 ss. **Caird** «The critical philosophy of Immanuel Kant», I, 631 ss.

140 B. 218.

distinción típica del kantismo entre pensar y conocer [141], y sus correlativos, categoría intelectual y materia sensible; teniendo además en cuenta que el Yo de apercepción es pura forma sin contenido, mera función o unidad de pensamiento [142], el kantismo ante la alternativa de un conocimiento del Yo como cosa-en-sí o un conocimiento del mismo como fenómeno, se ve obligado a optar por la segunda ya que el conocimiento del Yo-en-sí supondría la intuición intelectual que la Crítica le niega inapelablemente al hombre [143].

Si se quiere saber cómo se le da a este Yo-objeto del sentido, su diversidad sensible, hay que determinar en un tal proceso de síntesis, que «es conocimiento por percepciones ligadas»[144], cuál es el *afectante* y cuál el *afectado*. Según la Estética [145] el afectante, o elemento activo, consiste en la posición de las representaciones con las que el yo adquiere experiencia de su existencia como determinada en el tiempo; mientras que el afectado o elemento pasivo, es el sentido interno que las recibe en determinadas relaciones de tiempo (sucesivas o simultáneas); así pues, el resultado de tal síntesis *no es el dato afectante* puro e incontaminado, sino transformado en el esquema que adquirió por la recepción en la forma intuitiva; por lo mismo, el conocimiento del yo es y no puede ser sino fenoménico. Esta descripción del proceso viene a ser en substancia la que da Vleeschauwer [146] y viene a coincidir con la de Caird [147],

---

141 En la 2ª parte de este trabajo estudiaremos detalladamente dicho dualismo. **Erdmann,** B. «entre los cinco postulados que enumera de la Crítica (cfr. «Kritik der Problemlage in Kants transcedentaler Deduktion der Kategorien», 196-204) cuenta el llamado metafísico-racionalista que corresponde a la distinción entre sensibilidad y entendimiento como pasividad y espontaneidad, y que **Vleeschauwer** «La déd. tras», II, 397 ss.; lo lleva directamente a la distinción entre conocer y pensar.

142 De la Primera edición sobresalen: A. 107, 123, 129; de la Segunda edición que a este propósito es mucho más nítida, merecen especial mención los dos párrafos de la deducción trascendental B. 129-137; **Aebi,** en varios sitios de su obra, «Kants Begründung der deutschen Philosophie» por ej. en pág. 348 s., analiza agudamente este concepto central del sistema kantiano.

143 Son innumerables los pasajes de la Crítica tocante a este punto esencial; cfr. especialmente en la Deducción trasc. B. 135 ss.

144 B. 161.

145 id. 66 ss.

146 **Vleeschauwer** «La déduction trascendentale dans l'œuvre de Kant», III, 203.

147 **Caird** «The critical Philosophy of Kant» I, 626.

por lo menos en las dos primeras fases que son las pertinentes a nuestro caso, ya que la última es el desenvolvimiento de una interpretación idealista que el autor opina ser la única admisible; a pesar de todo, el comentarista inglés admite una afección del sentido interno que es *independiente de toda actividad de nuestra parte* y por consiguiente, que se refiere a la cosa-en-sí; como este elemento de la afección implica una trascendencia enorme para la interpretación de la prueba, más adelante, en su lugar quedará tratado por extenso.

Un análisis del inciso «*como determinado en el tiempo*», ayudará a la mejor inteligencia del punto de partida kantiano en el argumento contra los idealistas. *Determinar*, que en el sentido *activo* es juzgar sintéticamente [148], en el *pasivo* se dice de las representaciones que se reciben en la facultad sensible y que se les llama «determinaciones del sentido interno»; entonces el receptor es el *determinado* [149]. En la proposición: «soy consciente de mi existencia como determinada en el tiempo», determinar no puede tomarse en el segundo sentido, como si el Yo conociera la existencia determinada por otro, pues se acabó de ver que «ser consciente de mi existencia» es el resultado de un proceso sintético y por lo tanto denota, como en otros muchos pasajes de la Crítica [150], la función que el sujeto ejerce en una materia dada, o sea informarla, no obteniéndose, por otra parte, la materia, sino mediante la intuición. Por eso leemos en la Crítica [151] que la determinación del objeto necesita una intuición y que por lo tanto [152] «para el conocimiento de mí mismo, además de la conciencia o independientemente de que yo me piense, se requiere una intuición del diverso en mí, que me sirva para determinar este pensamiento». La intuición es pues, condición indispensable para el conocimiento del Yo, que reclama un elemento extrasubjetivo.

Todavía aparecerá más claro el sentido del participio «*determinado*», si se explica su especificativo «*en el tiempo*»; como «en el espacio son determinadas y determinables la figura, dimensión

---

148 Así se expresó Kant en su «Fortschritte der Metaphysik», cit. **Eisler** «Kant Lexikon», 62.

149 Cfr. **Vleeschauwer** «La déd. trasc.» III, 135; **Cohen** «Kants Theorie der Erfahrung» 180-182.

150 B. 259, 324; A. 87, 172 ss.; 178.

151 B. 166 nota.

152 id. 158.

y relación recíproca de los objetos externos» [153], así mi existencia y mis estados internos lo serán *en el tiempo* [154]. Que mis estados o mi existencia se determinen en el tiempo, no puede significar que ellos tengan un sitio determinado en un ente real-ontológico, ya que «el tiempo no es nada» [155], pues si, prescindiendo del modo de intuición, tomo mis estados como ellos podrían ser en sí, entonces comprendo que el tiempo es mera condición subjetiva de nuestra intuición humana.

A la pregunta de por qué la experiencia de la existencia únicamente se obtiene «como *determinada en el tiempo*», responde la Crítica: «no conocemos nuestro propio sujeto sino como fenómeno, es decir, como nos aparecemos» [156], lo cual requiere una intuición que necesariamente exige el modo temporal [157]. De no ser así, la tesis cartesiana triunfaría, porque si el sujeto tuviera en sí una intuición intelectual de su yo, no se vería obligado a recurrir a *algo fuera de su* Yo para poder relacionar sus representaciones, y no quedaría otro recurso sino el realismo indirecto para probar la existencia de las cosas, como vimos en Descartes. Pero la posición de Kant lo niega de plano; partiendo precisamente de que conocemos nuestra existencia como determinada en el tiempo, va a demostrar al idealista que sin recurrir a la existencia de las cosas, yo no puedo poseer experiencia interna o determinar el objeto-Yo en el tiempo; en otras palabras, que para verificar ese proceso necesito el presupuesto de la existencia de las cosas, con lo cual queda ésta probada *directamente*.

Si se tiene en cuenta, que el adversario tenía como principio incontrovertible y básico, el punto mismo de partida en la refutación kantiana, se entenderá por qué el autor de la Crítica no se tomó el trabajo de probar el principio de su argumentación.

Queda por determinar una última cuestión capital sobre el punto de partida: entendió Kant *en el mismo sentido* que Descartes *la experiencia interna*? Para ambos la certeza es absoluta, inmediata, indubitable y por lo tanto subjetivamente se las puede

---

153 id. 37.

154 Dicha transposición está autorizada por la ideología del criticismo y por el mismo Kant, quien en su Estética, tratando del tiempo, se remite a la doctrina del espacio B. 48.

155 B. 51.

156 cfr. B. 49 ss.; B. 152 ss.

157 id. 48.

equiparar, de lo contrario no tendría sentido la argumentación kantiana. *Objetivamente*, la certeza de la experiencia interna es la misma si se la juzga dentro del sistema de cada una de las dos doctrinas [158], o sea, colocándose en el plano del fenómeno y de la cosa-en-sí para Kant y Descartes respectivamente; a pesar de todo, no se puede precisar por este simple hecho si la doctrina acerca del conocimiento del Yo sea o no distinta en los dos filósofos; para poder apreciar justamente la cuestión, ha de colocarse el intérprete desde un punto común y ver en conjunto qué conocimiento dejó para el Yo, nuestro filósofo, como intentaremos hacerlo nosotros en la 2ª Parte del presente estudio.

§ 2 — MAYOR DEL ARGUMENTO

«*Toda determinación de tiempo supone alguna cosa permanente en la percepción*». Ayudará antes de explanar el contenido del principio, investigar por qué Kant usa del permanente para probar la existencia de las cosas, cuando la Primera edición infería lo mismo del concepto de fenómeno [159]. Según B. Erdmann [160], el permanente en conformidad con la Primera edición, es un mero término de relación para la existencia de los fenómenos; en cambio en la Segunda edición, se le considera [161] como un substrato de todo lo real, es decir, de lo que pertenece a la existencia de las cosas y mediante el cual se pueden representar la simultaneidad y la sucesión. Ahora bien, arguye el autor de la Crítica, para que ese concepto de substancia sea objetivo, debe darse una *intuición permanente*, que por no encontrarse en el sentido interno, exige el objeto del sentido externo, es decir, presupone su existencia. Este cambio de táctica, explica el mismo autor [162], se debe a la polémica con Ulrich quien en los fenómenos no veía substancia ni perma-

---

[158] Una consideración parecida sería el caso que se finge **Marechal** «Le point de départ de la Metaphysique» III, 158.

[159] Cfr. La crítica del 4º Paralogismo (A. 367 ss.)

[160] **Erdmann**, B. «Kants Kritizismus in der 1ten. und in der 2ten. Auflage der Kritik der r. V.», 205 ss.

[161] El enunciado de la Segunda edición dice: B. 225. «Es ist aber das Substrat alles realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehœrigen, die **Substanz**, an welcher alles, was zum Dasein gehœrt; nur als Bestimmung kann gedacht werden. Folglich ist das Beharriche, womit in Verhœltnis alle Zeitverhœltnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden kœnnen, die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt».

[162] **Erdmann, B.** »Kants Kritizismus», 206.

nencia, sino apariciones que se iban desvaneciendo, para concluír de ahí que se requería una causa permanente, la cual *no* era *fenómeno;* así pensaba Ulrich poder demostrar, contra Kant, no sólo la existencia, sino además la cognoscibilidad de las cosas-en-sí. El autor de la Crítica usa en su refutación de la misma argumentación, para probar contra Ulrich, que a pesar de la incognoscibilidad de las cosas-en-sí, es preciso admitir para éstas una existencia real [163].

La mayor del argumento contra los idealistas no se demuestra en ese sitio, por ser un principio explicado antes en la Crítica con amplitud de razones, puesto que la doctrina de las Analogías indicaba una importancia capital; ya antes de la Crítica, en la «Dilucidatio nova» y en la «Dissertatio», dichos principios habían preocupado a Kant [164], y en la Crítica misma se volvió sobre el asunto, *porque ellas (las analogías) determinan los objetos como existentes.* En efecto, no basta saber cómo éstos se distinguen del yo (lo que hacen los conceptos puros), sino además es preciso designar *cómo son objetos para nosotros,* función ésta, propia de las analogías, que consiste en conectar de tal forma los datos sensibles entre sí, que resulte *para nosotros* un objeto de experiencia como tal. Son pues, las analogías, *condiciones indispensables* para que los objetos nos sean conocidos como existentes en el tiempo; siendo tal enlace, condición absolutamente necesaria para el conocimiento, no puede provenir del fenómeno individual sino de algo a priori, es decir de un principio o regla de valor universal: «Todos los fenómenos se someten, en cuanto a su existencia, a las reglas a priori que determinan la relación de ellos en el tiempo»[165], o como especifica mejor la Segunda edición [166], «la experiencia no es posible sino por la representación de un enlace necesario de percepciones».

Una de las características de las Analogías es de no ser principios *constitutivos de la experiencia sino meramente regulativos* [167], es decir, de no significar, supuesto caso que se nos dé una percepción al lado de otra con relación de tiempo, cuál sea esa

---

163 Puede verse la misma opinión en **Vleeschauwer** «La déduction trascendentale dans l'œuvre de Kant», II, 583.

164 Así **Caird** «The critical philosophy of I. Kant», I, 514.

165 A. 177.

166 B. 218: «Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen moglich».

167 id. 221 ss.

otra percepción, sino simplemente de enseñar la manera como dicha percepción está necesariamente ligada a la primera en cuanto a su existencia [168]. Como por otra parte sólo se dan tres modos temporales en que una percepción se puede ligar con otra, a saber: la permanencia o existencia en todo el tiempo, la sucesión o existencia en diferente tiempo y la simultaneidad o existencia en el mismo tiempo: de ahí que sólo sean tres las analogías [169].

La diferencia que encuentra Caird [170] entre la Primera Analogía, conforme a la Primera edición de la Crítica, y la misma Analogía conforme a la Segunda, se puede omitir por considerarla de poca monta críticos de nombre [171]. La Primera analogía contenida en la mayor de la refutación establece que no se puede conocer un objeto como existente en el tiempo, a no ser que relacionemos nuestra intuición a una substancia o substrato que dura el mismo a través de las vicisitudes de aquella [172]; o sea, que el objeto no puede conocerse como tal, si las intuiciones que cambian en nosotros a cada momento, no se refieren a una realidad permanente; y la razón de ello es obvia para el criticismo: porque conocer un objeto como existente es sacarlo de la presencia momentánea en que nos impresiona como a sujetos sensitivos y referirlo a la «conciencia en general» es decir a aquella conciencia para la cual lo particular sólo existe como determinación de lo universal [173]. A nadie se le oculta ser éste el eje para todo el andamiaje de las categorías.

---

[168] Cfr. **Schulze**, «Eclaircissements sur la Critique de la r. pure de M. le professeur Kant», 53 **Cohen**, H. «Kants Theorie der Erfahrung» 438 ss. Se debe advertir además, que dichos principios encierran las líneas del campo del sér, o sea que éste no las puede sobrepasar porque se convertiría en un sér que rebasaría nuestro alcance, es decir, no sería objeto de nuestra facultad y en tal sentido no existiría. (Cfr. **Hirschberger** «Geschichte der Philosophie», II, 272).

[169] B. 219.

[170] **Caird** «The critical philosophy of I. Kant» I, 534.

[171] Se podrían citar entre muchos: **Paulsen** «Immanuel Kant» 180 - 182; **Schœn** «Philosophie trascendentale» 140-144; **Zallinger** «Disquisitionum Philosophiae kantianae libri duo» 209 ss.; **Cohen** «Kants Theorie der Erfahrung» 441 - 443.

[172] Nuestro enunciado creemos pueda coincidir con la explicación de **Caird** «The critical philosophy of I. Kant» I, 522-528, quien sin embargo debido a la tendencia idealista que lo domina, desde el comienzo afirma que ese substrato se debe «concebir como permanente» prejuzgando así la idealidad del permanente.

[173] Cfr. **Caird** «The critical philospohy of I. Kant» 1, 627.

El autor de la Crítica pone todo énfasis [174] en mostrar que sin este principio, la experiencia se hace imposible (en el sentido crítico), pues como ella consiste en la unión o enlace regular de fenómenos en el tiempo, dicha síntesis no se podría concebir sin un substrato que dure el mismo (permanente); las percepciones nuestras o fenómenos que fluyen y se suceden, necesitan pues de un punto de referencia para el que se digan ser sucesivos o simultáneos, lo cual no se obtiene sin el esquema de la permanencia; dicho en otros términos, en las cosas percibidas ha de hallarse un substrato perdurable al cual se refieran los estados que se suceden o coinciden. Cohen [175] y en general los marburgenses [176], interpretan este substrato permanente, no como objeto de experiencia explícito, sino como aquella idealidad sin la cual se hace imposible todo objeto de experiencia que consiste en mera relación de fenómenos. Siendo el Permanente, tema dominante en la segunda Parte del presente estudio, esperamos la ocasión de considerar el problema en todos sus aspectos.

Entendido el punto de partida, como quedó explicado, al comprobar Kant que «soy consciente de mi existencia como determinada en el tiempo», se entiende fácilmente por qué argumentó en la mayor con la Primera Analogía. Así que, resumiendo el camino recorrido en la exégesis, se podría decir parafraseando la refutación kantiana: tenemos conocimiento empírico de nosotros mismos, o sea, nuestro Yo se ha hecho objeto después de haber formado la síntesis de percepciones; ahora bien como esa síntesis o determinación de nuestro Yo en el tiempo no se puede efectuar sin un substrato permanente; luego la experiencia interna o conocimiento empírico de nosotros mismos, prueba que se ha de dar un permanente en la percepción. Dónde se encuentre ese permanente, nos lo va a decir la menor del argumento kantiano.

§ 3 — MENOR DEL ARGUMENTO

«*Ese permanente no está en mí*». No hay que hacer mucho esfuerzo para comprender que el meollo de la argumentación kantiana reducida a un sencillo silogismo, se encierra en la menor. En efecto, demostrada en la mayor la necesidad de un permanente

---

[174] B. 225.

[175] **Cohen, H.** «Kants Theorie der Erfahrung» 442.

[176] Como **Cassirer, Lachièze-Rey** y otros.

para obtener la experiencia interna, queda para la menor probar que ese permanente *no está en mí*, y con eso mismo dar el golpe de gracia al idealismo que se jactaba de tener certeza incontestable acerca de su propio YO, encerrado allí sin salir de él. Ni se le pasó al autor de la Crítica la trascendencia que para el éxito de su refutación significaba dejar bien sentada esta segunda premisa, y por eso después de redactado el argumento, halló en meditaciones ulteriores, que «la exposición de esa prueba se prestaba a oscuridades» [177] por lo que resolvió modificarla añadiendo una larga nota al Prefacio de la Segunda Edición [178]. Como el contenido de esta nota va tan cargado de ideas que se hace imposible comentarlas aquí en el orden impuesto por Kant, el presente párrafo sólo estudiará las partes de la nota que directamente explican o aclaran el sentido de la menor; los demás puntos, que son problemas suscitados por la refutación, tendrán cabida en la Parte Segunda, a tenor del plan diseñado en la introducción.

Es preciso ante todo, determinar en qué grado la nota del Prefacio a la Segunda edición varía o modifica el sentido de la refutación, tal como la presenta el texto mismo de la Crítica. Por de pronto, modificación sustancial no la puede haber, según expresa confesión de Kant en el mismo Prefacio [179], al aseverar que la doctrina no se cambia en la nueva edición de la Crítica sino en unos pocos pasajes y ésto solamente cuanto al modo de exponerla; así, resulta inverosímil que esta nota vaya a realizar aquello que el autor expresamente rehusó y lo que no produjeron las serias enmiendas introducidas en la Crítica, como la deducción trascendental de las categorías, la crítica de los Paralogismos etc... Por su parte Kemp Smith [180] opina que *tal* vez la única variación introducida por la nota en el texto de la refutación, sería «*únicamente el uso de expresiones ambiguas que tal vez se pueden referir a cosas en sí*». Todavía no podemos juzgar de la exactitud de esta opinión hasta llegar al último capítulo de la segunda parte; es digna, con todo, de tenerse en cuenta la opinión del comentarista inglés

---

177 B. XXXIX nota.

178 **Fischer**, K. «I. Kant und seine Lehre», I, 639-640 nos dice que el «David Hume» de Jacobi apareció pocos meses antes de la Segunda edición y ésto explicaría porqué la enmienda de la refutación se hubo de hacer en el Prefacio y no en el texto mismo.

179 B. XXXVII ss.

180 **Kemp Smith**, «A commentary to Kant's critique of pure reason», 309.

quien observa en la nota «*expresiones que tal vez*» tengan sentido *realista* y por lo mismo, de importancia capital para la interpretación del argumento contra los idealistas.

«Este permanente, se lee en la nota del Prefacio [181], *no puede ser una intuición en mí, porque* todos los principios de determinación de mi existencia que se pudieran encontrar en mí, son *representaciones*, y como tales, precisamente necesitan algún permanente que sea distinto de estas representanciones, y con respecto al cual, el cambio de las mismas pueda determinarse y por consiguiente también mi existencia en el tiempo, en el que ellas cambian».

El raciocinio es demasiado preciso y claro para que haya de explicarse largamente; unas pocas observaciones bastarán para su mejor inteligencia.

Es de advertir, que al negar nuestro filósofo que el permanente se halle *en mí*, no toma el Yo como sujeto sino como objeto, es decir niega que el permanente sea un elemento intuíble en el Yo empírico [182]; más tarde se discutirá en qué sentido se niega el permanente al Yo trascendental y el sentido realista que ello implica. Se advierte además, en este último silogismo de Kant, que las representaciones constituyen la razón íntima de la argumentación que resumida diría: todos los principios que yo pueda hallar en mí para determinar mi existencia en el tiempo, son representaciones; es así que toda determinación, presupone algún permanente; luego las representaciones mismas, necesitan de algún permanente distinto de ellas, es decir de un elemento que no está en mí. En otros términos: si se quiere conocer el cambio de las representaciones (determinarlas en el tiempo) es necesario percibir un permanente al que ellas se refieran, un substrato con relación al cual ellas cambien y que por lo tanto se distinga de ellas, pues de lo contrario no se podrían conocer como mudables, es decir, determinables en el tiempo.

---

181 «Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden kœnnen, sind Vorstellungen und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedennes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben; mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln; bestimmt werden kœnne». (B. XXXIX nota).

182 Cfr. **Kemp Smith** «A commentary to Kant's critique of pure reason», 309.

Caird protesta [183] enérgicamente contra Kant en este pasaje por hacer de la vida interior una serie de representaciones que son tratadas como estados del sujeto pensante; una sensación, razona el comentarista, puede considerarse como estado del sujeto, pero la representación que implica el «ich denke», además del objeto y que siempre está *por algo*, tiene que ser más que un estado del sujeto, porque un estado deja de ser tal, cuando se hace representación, y el sujeto convirtiendo una sensación o estado subjetivo en representación, deja de ser mero sujeto sensante para hacerse consciente del yo. Toda esta grave objeción contra Kant en la prueba clave de la refutación, tendría su valor incontestable si se admitiera previamente la interpretación idealista de la refutación, que convierte la experiencia externa en una fase dentro del proceso de la conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo [184]; en cambio si se interpreta basándose en la Crítica, el término representación, como se verá en seguida, Kant podrá con todo derecho formular su argumento. Pero se ha de advertir que en nuestra exégesis, si bien el término «representación» se equipara a sensación o sea se hace sinónimo de intuición, *de ninguna manera se incluyen con eso los sentimientos y voliciones* a los que Kant niega todo carácter representativo [185]; pues de lo contrario tendría lugar el reproche de Caird.

El término «representación», primordial en la prueba kantiana, se presenta con una significación bien especificada a pesar de que en la Crítica, como observa Kemp Smith [186], se le emplea en todos sus sentidos posibles [187]. Como es obvio, representación, en el argumento no se toma en el sentido general de modificación del espíritiu («Modificationen des Gemüthes») [188], sino en el de percepción objetiva o «Erkenntnis», la cual a su vez [189], puede ser o *intuición* o *concepto;* esta segunda acepción no parece dar sentido al silogismo, en cambio si se entiende «representación» como sinónimo de «intuición», el argumento sería claro: todos los principios de determinación de mi existencia que se pudieran hallar

---

183 **Caird** «The critical philosophy of I. Kant» I, 640.

184 Cfr. **Caird**, loc. cit.; **Fischer;** K. «Immanuel Kant und seine Lehre»; I, 478 s.; cuanto a **Lachièze-Rey**, cfr. infra P. 2ª.

185 B. 66 y además AK. VII, 153.

186 **Kemp Smith** «A commentary to Kant's critique of pure reason», 81.

187 Cfr. además **Eisler, R.** «Kant Lexikon», 588.

188 A. 99.

189 Cfr. **Eisler** «Kant Lexikon» 588.

en mí (en el Yo empírico) *son intuiciones;* ahora bien, para que yo conozca tales intuiciones como cambiables (determinables en el tiempo), es decir para que conozca el yo como objeto, las tengo que referir a algo permanente distinto de ellas, es decir, a algo *que está fuera de mí.* Si se recapacita bien, el argumento kantiano concluye explícita e incontestablemente en lo que va a ser decisivo para la interpretación de la refutación, a saber, que *el permanente no es una representación de algo fuera de nosotros, sino que es una cosa fuera de nosotros,* lo que ampliamente se encontrará desarrollado en la Segunda Parte del estudio.

Aunque la última consideración sobre la menor del argumento kantiano no sea peregrina [190], es lástima que una gran mayoría de intérpretes kantianos no explanen, como se desearía, un tema tan clave para la inteligencia de esta menor. Blunt [191] por ejemplo, quien apenas la menciona de paso, al explicar que el permanente no puede ser mi representación temporal, hace equivaler la representación a experiencia, y el permanente a espacio, con lo cual la refutación toma un sentido marcadamente idealista. Caird [192] para idealizar esa cosa fuera de nosotros, la considera como una contraparte dentro de la misma experiencia y así el objeto externo lo sería tal, porque en la experiencia interna se requiere distinguirlo de la vida subjetiva; en esta misma línea se orienta la interpretación de Lachièze-Rey.

El rigor de la consecuencia en el argumento último con que el autor de la Crítica demuestra la menor de su refutación contra el idealismo, nos lleva a hacer observar que las *representaciones* son los únicos elementos que en el yo empírico pueden determinar la existencia en el tiempo — los sentimientos por ejemplo no podrían hacer tal conexión, según acabamos de ver; por otra parte, el Yo empírico, como advierte Kemp Smith [193], consiste en sólo representaciones que por lo tanto piden *otra* cosa para poderse determinar como cambiables; luego estrictamente se concluye que *el permanente se contrapone y distingue del yo empírico en cuanto éste es representación. Ese yo empírico* o yo-objeto, que resume o

[190] **Vleeschauwer,** «La déduction trascendentale dans l'œuvre de Kant», II, 568.

[191] **Blunt,** «La réfutation kantienne de l'Idéalisme», Rev. de Métaphysique et de Morale, 1904, 482.

[192] **Caird** «The critical philosophy of I. Kant» I, 627.

[193] **Kemp Smith** «A commentary to Kant's critique of pure reason», 306.

compendia los contenidos diversos y variables de la experiencia como determinados en el tiempo, «la fantasmagoría variable que Descartes admite con certeza inmediata» [194], es *conciencia de un cambio*, que como tal, supone un substrato distinto de lo variable, es decir, «*fuera de mí*». Así queda probada la menor de la refutación: «ese *permanente no está en mí*».

Aparecen con eso explanadas las dos premisas del argumento: en la mayor se demostró que para determinar la sucesión de nuestros estados o ser consciente de nuestra existencia, se requiere percibir algo permanente; la menor a su vez dejó establecido que ese permanente no se puede intuír en mí porque en tal caso sería una representación empírica de las cosas mías y como tal, es decir, como determinación en el tiempo, no puede ser aprehendida sino en relación con un permanente distinto de ella, con algo que *no está en mí*. Luego, puede Kant concluír legítimamente contra Descartes: la experiencia interna demuestra la existencia del permanente fuera de mí, con la cual queda demostrada al mismo tiempo la paridad en la certeza de ambos, es decir tan inmediata es la certeza sobre la existencia de los objetos externos, como lo es sobre nuestra propia existencia temporal, que para el autor de las Meditaciones era incontestable.

La solución pues, que da Kant al problema formulado por sus adversarios, en términos realistas, es clara y contundente: les prueba que la existencia del permanente fuera de mí, es de una certeza más inmediata y por consiguiente más firme que la misma certeza de nuestra propia existencia en el tiempo; así pues, sería una sinrazón, negar o dudar de la existencia de las cosas externas. He ahí el sentido de la refutación; queda por saber hasta dónde se extiende el significado de ese mundo externo en el argumento kantiano, o sea nos falta por averiguar cuál es la trascendencia del permanente; ¿se trata en la refutación kantiana de probar la existencia de un mundo noumenal o la de un mero fenómeno? Nos lo dirá la Segunda Parte.

Continuará.

---

194 **Blunt**, «La réfutation kantienne de l'Idéalisme», Rev. de Métaphysique et de Morale, 1904, 482.

Estudio sobre el orden Ciconiiformes familia Ardeidae [1]

Padre Antonio Olivares,
Franciscano,
Master of Science of the Catholic University of America, Washington, D. C. and Associate of The American Ornithologists' Union.

LA GARCITA

Género **Butorides** Blyth

BUTORIDES STRIATUS STRIATUS (Linneo).
Ardea striata Linneo, Syst. Nat., ed. 12; 1; 1766; p. 238 (Surinam).
Butorides cyanurus. Robinson 1895, p. 152 (Barranquilla).

EJEMPLAR COLECTADO

1 macho ad., Jamundí, Mayo 1º de 1949.
Otros nombres regionales en el país: **Garcipolito, Vaquito.**

Descripción general. Longitud total 380 mm. El presente ejemplar tiene las siguientes dimensiones: ala, 178; cola, 59.2; culmen desde su base, 64.2; tarso, 53 mm. Los dos sexos muestran idénticas dimensiones.

En esta garcita se pueden ver en miniatura las características generales de la familia *Ardeidae:* cuerpo comprimido lateralmente, cubierto de plumas finas y largas; alas comparativamente largas y notablemente redondeadas; pico largo, recto, comprimido y puntiagudo; cabeza serpentiforme, angosta con los ojos situados casi sobre la comisura bucal; cuello muy largo y delgado; cola

[1] Este trabajo es parte de la investigación sobre aves colombianas, que adelanta el autor, con el fin de publicar una obra que se titulará: **Aves colombianas colectadas por el Padre Antonio Olivares, O. F. M.**



GARCITA
Butorides Striatus Striatus (Linneo). 1/3 Tamaño natural.

corta; patas muy zancudas con el dedo posterior (pulgar) largo e implantado un poco más arriba que los anteriores, además, la uña del dedo mediano con el borde interior recortado en forma de peine (uña pectinada).

En la Garcita los dos sexos son de idéntica coloración: los adultos tienen la espalda y las alas griseo-verdoso, en estas últimas las coberteras conspicuamente marginadas de anteado; pico

negro con amarillo en la base; copete negro verdoso brillante; iris amarillento; el cuello ceniciento con una banda longitudinal blanca y rayada de leonado por el frente; abdomen blanco. En los jóvenes los lados del cuello son de un gris anteado.

Esta es una de las garzas más pequeñas y por esto muchas veces pasa inadvertida, cuando en ciertos parajes se recrea el observador admirando otras especies de su familia principalmente las Garzas Reales. Acostumbra a recoger el cuello sobre su tronco y como queda cubierto por sus largas plumas, da la impresión de que su cabeza estuviera como incrustada en los hombros. Cuando se le espanta, vuela al matorral o árbol bajo más cercano que encuentra, y lo hace emitiendo una nota gutural y moviendo a lado y lado su corta cola.

Nidos y huevos. En unos arbustos pequeños de un pantano cercano al río Cauca se encontró un nido bastante voluminoso para el tamaño del ave, construído principalmente con chamizas y palitos secos, de una estructura muy sencilla que formaba como una plataforma. Había en él tres huevos ovalados que se aproximaban a una forma elíptica y de un color azul verdoso. Uno de ellos medía 28 × 38 mm. No es raro encontrar hasta seis huevos en un solo nido.

Alimentación. Su alimentación consiste principalmente en pececillos, ranas, pequeños crustáceos y lombrices.

Distribución. La Garcita se encuentra en costas, ríos, lagunas y pantanos de las zonas tropical y templada a través de todo el país. No se le encuentra en bandadas, sino por parejas o solitaria. El presente ejemplar se hallaba solitario a eso de las diez de la mañana en una pradera contigua al río Pance recogiendo su alimento, cuando se le sorprendió, y voló a un árbol bajo de la orilla del río, donde se le capturó muy fácilmente.

No es muy difícil domesticar esta garcita y sería un lujo en nuestras habitaciones.

LA GARZA REAL

Género **Casmerodius** Gloger

CASMERODIUS ALBUS EGRETTA (Gmelin)

Ardea Egretta Gmelin, Syst. Nat., 1; pt. 2; 1789; p. 629 (Isla de Santo Domingo, islas Falkland y América austral hasta la Luisiana).

EJEMPLARES COLECTADOS

1 hembra ad. Cali, mayo 12, 1949.
1 macho ad. Jamundí, julio 7, 1949.

Esta hermosa Ardeida es más conocida en nuestro país con el solo nombre de **Garza** o **Garza blanca.**

Descripción general. Entre las garzas de nuestra avifauna esta es una de las más grandes, pues su longitud total es poco más o menos de un metro; su altura tiene alrededor de 1.20 m., cuando está con el cuello levantado y su pico en alto. El presente macho es más grande que la hembra, y así las dimensiones de estos dos ejemplares son las siguientes:

	Ala	Cola	Culmen expuesto	Tarso
Macho	440	156	115.3	159 mm.
Hembra	361	143	98	130 mm.

El plumaje de la Garza Real es completamente blanco; pico amarillo; iris amarillo; piernas, tarsos y dedos negros. El albo plumaje está inserto en una piel completamente negra. En la época del celo machos y hembras ostentan un bellísimo manojo de unas cincuenta plumas finas, largas y, al parecer, descompuestas por sus ralos y largos filamentos; estas plumas que le dan a esta garza una característica tan especial, tan simpática, nacen a la altura de los hombros y, pasando por la espalda, van a terminar más allá de la cola. Los dos ejemplares de esta colección muestran este bellísimo adorno.

Su voz es una nota ronca y corta; por lo general, se deja oír cuando está furiosa, sobre todo en el momento de la captura. Su andar es lento y cuando se encuentra solitaria, suele pasar largos ratos inmóvil, ya equilibrándose sobre una pata, ya sobre otra; unas veces con el cuello recogido sobre el dorso a manera de un misterioso interrogante, otras levantándolo muy en alto y girando la cabeza a uno y otro lado indagando la seguridad del paraje; en fin, si algún intruso viene a perturbar su ensoñación, levanta

nerviosa el vuelo; ya en la altura su aerodinámica es majestuosa, tardía, da lentas aleteadas continuas, es decir sin interrupción para planear; la cabeza en alto marcando el derrotero, el cuello en forma de S replegado sobre los hombros y las patas extendidas hacia atrás. A la Garza Real la albura de su plumaje y su silueta de extremada elegancia le dan una prestancia excepcional entre todas las aves.

Nidos y huevos. Generalmente coloca sus nidos en las copas de árboles altos o en las ramas bajas de aquellos árboles que dan sombra sobre los ríos o lagunas. Amontona grandes cantidades de palos delgados y secos hasta formar una plataforma de estructura sencilla pero resistente. Por lo común anida en colonias y se dice que vuelve a ocupar sus antiguos nidos si no se le estorba. Sus huevos en número de tres a cinco son de un verde azuloso.

Alimentación. En las orillas de los ríos, como también en los pantanos, la Garza Real camina con el agua hasta media pierna, preparando su agudo pico para atravesar los incautos pececillos que pasan a su alcance; pero no sólo los peces son sus víctimas sino también las ranas que saltan sobre las plantas acuáticas; en las praderas se dedica a la cacería de algunas lombrices e insectos. Se ha observado que esta ave en cautividad aprecia mucho la carne cruda.

Distribución. La especie a la cual pertenece nuestra Garza Real es cosmopolita, pues no solamente habita diversas regiones de nuestro continente, sino también del antiguo. Además, es una verdadera ave *euríctona* (del gr. *eurys*, amplio y *chthon*, país), pues su área de dispersión ocupa en los continentes una porción más o menos dilatada.

Casmerodius albus egretta se encuentra en los ríos, lagunas y pantanos de nuestras tierras calientes, pues es su habitat predilecto. Se le observa tanto en bandadas como solitaria; parece que para la búsqueda de su alimento prefiere, en cuanto le es posible, la soledad. En el Valle del Cauca se tuvo la oportunidad de observar en muchas ocasiones una Garza solitaria que se alimentaba en un mismo sitio cercano a un arroyuelo. Ocasionalmente sube a la sabana de Bogotá y por cierto en bandadas de un



GARZA REAL

Casmerodius Albus Egretta (Gmelin). 1/6 tam. natural.

buen número. Los sitios frecuentados por esta Ardeida y, con mayor razón, aquellos donde establece sus moradas, gozan de una privilegiada belleza. Nuestro gran literato José Eustacio Rivera en

su novela *La Vorágine* escribió: *Bendita sea la difícil landa que nos condujo a la región de los revuelos y la albural El inundado bosque del garcero, millonario de garzas reales, parecía algodonal de nutridos copos; y en la turqueza del cielo ondeaba, perennemente, un desfile de remos cándidos, sobre los cimborios de los moriches, donde bullía la empeluzada muchedumbre de polluelos... A nuestro paso se encumbraba en espiras la nívea flota, y tras de girar con insólito vocerío, se desbandaba por unidades que descendían al estero, entrecerrando las alas lentas, como un velamen de seda albicante.*

La Garza Real ha sido perseguida no por su carne sino por sus valiosas plumas que cubren su espalda, por ser estas muy apreciadas en los adornos de los vestidos femeninos, especialmente para los sombreros. Este negocio prosperó hace algunos años, y el número de nuestras Garzas disminuía apresuradamente, pero en buena hora este negocio va desapareciendo.

No es raro encontrar en nuestro país Garzas en cautividad: se muestran muy mansas, simpáticas, y se pueden acostumbrar a un régimen alimenticio que fácilmente se les puede proporcionar.

LA GARCITA BLANCA

Género **Leucophoyx** Sharpe

LEUCOPHOYX THULA THULA (Molina)

Ardea Thula Molina, Sagg. Stor. Nat. Chili, 1782; p. 235 (Chile).

EJEMPLAR COLECTADO

1 macho ad. Jamundí, julio 17, 1949.

Otros nombres regionales en el país: **Garza, Garcita, Garza blanca fina; Garza de pluma, Garcita fina.**

Descripción general. Longitud total 60 cms.; altura con el cuello levantado y el pico en alto de 55 a 60 cms. El presente ejemplar tiene las siguientes dimensiones: ala, 280; cola, 82; culmen expuesto, 77.2; tarso, 84.1 mm.

Su plumaje es enteramente blanco; pico negruzco con la base amarilla; iris amarillo; tarsos negros, en su región anterior con

una franja longitudinal amarillo-verdosa que sube hasta buena altura de la tibia; dedos amarillos.

A simple vista la Garcita se distingue de la Garza Real por su menor tamaño; además, las plumas del occipucio son largas, afiladas, forman un esbelto moño; las pectorales también son largas y le dan a la región inferior del ave un aspecto muy atrayente. Como la Garza Real también la Garcita tiene ese manojo de plumas prolongadas y estrechas en número de unas cincuenta, que cubre la espalda y se prolonga más allá de la cola, pero en la Garcita, estas plumas en su extremidad se tornan hacia arriba dando más belleza a este precioso adorno. Machos y hembras en época de celo ostentan este plumón, pero estas lo tienen menos desarrollado que aquellos.

Nidos y huevos. Su nido es de una fácil construcción y hecho de palitos largos, delgados y secos, colocado generalmente en árboles bajos o arbustos cercanos a los ríos o que crecen en los pantanos. Sus huevos de dos a cinco son de un verde azuloso. En estas Garcitas se observa frecuentemente que mientras la hembra calienta los huevos o abriga sus polluelos, el macho posa cerca del nido en actitud vigilante y se muestra muy activo en la consecución del alimento para su prole. A los cinco días de edad los polluelos comienzan a levantarse sobre sus débiles y delgadas piernas, lo que hace redoblar la vigilancia y cuidado de sus padres para evitarles una caída del nido.

Alimentación. Se alimenta de peces, batracios y gusanos que captura a la orilla de los ríos y lugares pantanosos con la ayuda de su largo y agudo pico; estando en cautividad se le puede sostener con trozos de carne cruda.

Distribución. La Garcita blanca se encuentra en los ríos, lagunas y pantanos de nuestras tierras calientes, y ocasionalmente se encuentra en las templadas y aún las frías, pues no es raro verla en la Sabana de Bogotá. No es tan abundante como *Casmerodius Albus egretta;* muchas veces se encuentra una bandada bastante numeorsa de esta última, y tan sólo se ven allí una o dos Garcitas.

Anteriormente la Garcita blanca se conocía como *Egretta candidissima* (Gmel.) y así la catalogó Frank M. Chapman en su

clásica obra *The Distribution of Bird-Life in Colombia; a Contribution to a Biological Survey of South America*. Bulletin of the American Museum of Natural History, Vol. 36, New York, 1917. De ella dijo que no es rara en los pantanos aledaños al río Cauca y sin duda ocurre en la zona tropical y que con *egretta* ha sufrido mucha persecución por los colectores de plumas; sinembargo este ornitólogo no colectó ni un solo ejemplar de esta bella Ardeida.

Es una Garza muy apreciada para mantenerla en cautividad, pero en este estado pierde mucho de su gracia y belleza y sucumbe muy pronto.

Esta especie de Garcita se protege con gran esmero en los Estados Unidos de América, y así la Sociedad de Audubón apoyada por el gobierno del país, cuida de la preservación y aumento de la población de esta ave. El Sr. E. A. McIlhenny publicó en 1930 un interesante libro titulado *The Autobiography of an Egret*, como fruto de sus pacientes y a la vez amenas observaciones en su propia casa, donde existe un lago artificial rodeado de bellísimas arboledas, donde anida la Garcita en grandes colonias y se le protege con gran cuidado. Esta famosa mansión embellecida por la presencia de la Garcita se llama Bird City y se encuentra en Avery Island, estado de Louisiana. El autor describe bellamente la vida de la Garcita: sus hábitos de reproducción, con detalles sobre el cuidado y entreno de lo polluelos, migración a los trópicos y la vuelta a Bird City, todo esto ilustrado con valiosas fotografías.

EL GUACO

Género **Nycticorax** T. Forster

NYCTICORAX NYCTICORAX HOACTLI (Gmelin)

Ardea Hoactli Gmelin, Syst. Nat., 1; pt. 2; 1789; p. 630 (**In Novae Hispanie lacubus** = valle de México).

EJEMPLARES COLECTADOS

1 macho ad. Purificación, Tolima, enero 28; 1948.
1 hembra ad. Jamundí, julio 23, 1949.

Guaco es un nombre onomatopéyico, pues la voz de la Garza nocturna a la cual se le da este nombre, es un ronco y algo prolongado **cuak.**

Descripción general. Longitud total 55 a 60 cms. Los dos ejemplares de Jamundí fueron comparados con una serie muy nu-

merosa de ejemplares de diversas localidades del habitat de esta Ardeida nocturna, y resultaron un poco más pequeños, pero esto es cuestión de tan solamente 20 a 30 mm.

	Ala	Cola	Culmen expuesto
Macho	294	113	72 mm.
Hembra	292	111	63 mm.

El Guaco adulto tiene el copete negro con unas plumas blancas muy largas que se dirigen hacia la cola; la espalda es de un negro con visos verdosos; frente, lados de la cabeza y garganta de un blanco que se torna en un gris muy claro en el pescuezo; alas y cola, gris ceniciento; abdomen blanco como también las coberteras infracaudales; pico negro; iris rojo; piernas amarillas. El joven tiene un plumaje blanco grisáceo rayado de un moreno obscuro en la cabeza, pecho y demás regiones inferiores; la espalda, manchada y salpicada de un blanco leonado; las coberteras alares que son de un color moreno terminan en unos pequeños triángulos blancos; pico amarillo opaco; iris moreno; patas amarillo verdoso pálido. Como los jóvenes, cuando todavía están en este plumaje, son del mismo tamaño de los adultos, el pueblo cree que se trata de diferente especie de ave.

Visto a simple vista, el Guaco no es tan alargado como las demás Ardeidas; lo mismo, sus piernas no son tan largas; su cuello es más bien corto y generalmente lo mantiene recogido, claro está que esto no le quita la apariencia de una garza. Las plumas nucales largas y blancas que se prolongan hacia la cola, son acanaladas y van unas entre otras, por lo cual forman un cordón muy característico; examinados varios ejemplares, se encontró que el número de estas plumas va de dos a cinco y tienen una longitud de 20 cms. Sin duda alguna, la característica principal del Guaco está en su visión nocturna: el glóbulo ocular es muy grande y su pupila muy dilatada.

Nidos y huevos. Construye su nido en árboles y matorrales; algunos autores dicen que han encontrado nidos situados en el suelo. La morada donde el Guaco ha de calentar sus huevos y tener cuidado de sus polluelos, es de muy fácil construcción y hecho de una gran cantidad de palos secos y chamizas. Sus huevos de tres a cinco son de un color verde mar.

Alimentación. Su alimento consiste principalmente en peces, ranas y algunos insectos, auncuando estos últimos en una pro-



GUACO

Nycticorax Nycticorax Hactli (Gmelin). 1/4 tamaño natural.

porción muy escasa. Al anochecer sale de sus dormideros y se dirige a los ríos, riachuelos, lagunas y pantanos; en estos lugares busca su presa, no de la misma manera que lo hace la Garza Real, que permanece inmóvil con el agua a buena altura de sus

piernas acechando su presa, sino que el Guaco más bien inquieto, con la cabeza baja y su cuello recogido, va recorriendo y picoteando ya en el agua, ya en las pequeñas hierbas donde siempre encuentra su alimento preferido; en la búsqueda de su alimento prefiere estar solitario, por eso esas grandes bandadas que salen de los *quedaderos*, al llegar a los sitios donde encuentran su alimento, se dispersan, buscan su presa y se reunen nuevamente para dirigirse a sus dormideros; estos sitios son por lo común bastante distantes de los puntos donde se alimentan, y deben llegar a ellos antes de aclarar el día.

Distribución. La especie a la cual pertenece nuestro Guaco, es verdaderamente euríctona, pues se encuentra en Europa, Asia, Norte y Sur América hasta la tierra del fuego. Ahora, la subespecie que se encuentra en nuestro país habita la zona tropical y la parte baja de la templada. Se le puede observar en las densas y altas arboledas, donde permanece todo el día para luégo salir al anochecer a buscar su alimento. Los dos ejemplares de esta colección fueron capturados a eso de las dos de la tarde, cuando dormían en una arboleda que rodea una casa de campo; sus compañeros al oír los disparos, volaron diestramente sin tropezarse con las ramas y se dirigieron con precisión a unos árboles cercanos, con lo cual demostraron que su poder visual es bastante bueno aún de día. Para descubrirlos en aquella arboleda fue bastante difícil, porque estaban en tal posición que se mimetizaban con la fronda. En ese mismo lugar se pudo observar que de seis y media a siete de la noche comienzan a salir a los lugares donde se alimentan. En la Sabana de Bogotá a las seis y media de la tarde salen de sus dormideros (árboles de los parques, jardines y aquellos situados en los montes de las laderas de la Sabana) y se dirigen a los pantanos aledaños al río Bogotá, para volver a sus mismos sitios de reposo a eso de las cinco y media de la mañana. Hasta ahora no se han encontrado nidos en los quedaderos situados en la Sabana de Bogotá, auncuando en algunos de éstos se hospedan bandadas numerosísimas.

LA GARZA TAMBORUDA

Género **Botaurus** Stephens

BOTAURUS PINNATUS (Wagler)

Ardea pinnata (Lichtenstein MS.) Wagler, Isis, 1829; Heft 6; col. 662; junio 1829. Bahia, Brazil. (Tipo en el Museo de Berlin).

EJEMPLAR COLECTADO

1 hembra ad. Jamundí, Julio 3, 1949.

En la Sabana de Bogotá se le conoce como **Tamborero.**

Su voz es un ronco y prolongado **pom** semejante a un tambor ronco que se oye a lo lejos; de ahí su onomatopéyico nombre de Garza Tamboruda o solamente Tamborero, como se le llama en la Sabana de Bogotá.

Descripción general. Longitud total 66 a 76 cms.; altura de 70 a 80 cms. El presente ejemplar tiene las siguientes dimensiones: ala, 283; cola, 90; culmen expuesto, 81; tarso, 85.1; uña del pulgar (posterior) 34.3 mm.

Su color es un apizarrado obscuro intensamente moteado de avellano pálido sobre las alas y espalda; en los lados y parte posterior del cuello el apizarrado obscuro y el avellano forman bandas transversales de igual anchura; garganta blanco sucio; el pecho y el abdomen son de un blanco sucio rayado longitudinalmente de avellano; pico amarillo limón pálido, parte superior del culmen marrón; iris amarillo; frente y coronilla apizarrado con algunas rayas longitudinales de un avellano; patas amarillo verdoso. En los jóvenes el apizarrado está rayado longitudinalmente de avellano, pero su región inferior es como la de los adultos.

Nidos y huevos. Esta garza anida en el suelo entre los pajonales cercanos al agua o entre los juncales. Su nido como en las demás garzas es de fácil construcción hecho con palos secos y chamizas. El número de sus huevos es de tres a cinco.

Alimentación. La Garza Tamboruda tiene especial predilección por las ranas y lagartijas que frecuentan los juncales, y no es del todo ajena a la pesca así como los demás miembros de su familia Ardeidae. En un contenido estomacal de una de estas Garzas colectadas en la Sabana de Bogotá se encontraron restos de ranas y también insectos en su estado larvario.

Distribución. Esta Garza se conoce en Centro y Sur América. En nuestro país habita en la szonas cálidas, templadas y aún en las frías. En el Valle del Cauca se le encuentra en las sabanas cubiertas de gramíneas altas, cercanas al agua o en los matorrales de los pantanos,; tampoco es rara en la orilla de los ríos. Es muy difícil el observarla, porque se mimetiza con la vegetación, y al menor peligro permanece inmóvil o anda con gran lentitud y cautela tratando de ocultarse entre el follaje. Cuando se le encuentra en un terreno descubierto y no se le intranquiliza, puede observarse aquella particularidad que tiene de esponjar las largas plumas especialmente en la base de su cuello, por lo cual parece que éste fuera extremadamente grueso. En la Sabana de Bogotá se le encuentra frecuentemente en los juncales y se han encontrado individuos muy jóvenes, como también ejemplares adultos con los órganos sexuales muy desarrollados, lo que da a entender que probablemente anide en esta altiplanicie.

El Tamborudo se domestica fácilmente, cuando se captura joven; llega a conocer a su amo, pero es peligroso para las demás personas, porque con ellas se enfurece y su picotazo es muy peligroso.

Obras principales consultadas

CHAPMAN, FRANK M. 1917 — *The Distribution of Bird-Life in Colombia; a Contribution to a Biological Survey of South America. Bulletin of the American Museum of Natural History*, Vol. 36, New York.

DUGAND, ARMANDO. 1939 — Aves de la región Magdaleno-Caribe. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencas Exactas, Físicas y Naturales*. Bogotá. Vol 111, págs. 61, 62 y 63.

1947 — Aves del Departamento del Atlántco, Colombia. Caldasia, *Boletín del Instituto de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá, Vol. IV, Nº 20, págs. 554 555 y 556.

HELLMAYR, CHARLES E. y CONOVER, BOARDMAN. 1948 — *Catalogue of Birds of the Americas. Field Museum of Natural History, Zoological Series*, Vol. XIII, part. 1, Nº 2, Chicago.

LINNEUS, CAROLUS. 1758 — *Systema Naturae. Regnum animale*. Ed. 10. (Engelmann. Lipsiae, 1894).

MEYER DE SCHAUNSEE, R. 1948 — *The Birds of the Republic of Colombia* (Primera parte). Caldasia, Bogotá. Vol. V, Nº 22, págs. 251-379 .

PETERS, JAMES LEE. 1931 — *Check-list of Birds of the World*. Vol I, Harvard Universi:ty Press, Cambridge.

TODD, W. E. CLYDE and CARRIKER, M. A. JR, 1922 — *The Birds of Santa Marta Region of Colombia: A Study in Altitudinal Variation. Annals o: the Carnegie Museum*, 14, 1922, págs. 1-611.

WETMORE, ALEXANDER. 1951 — *A Revised Classification of the Birds of the World. Smithsonian Miscellaneuos Collections*, Vol. 117, Nº 4, Washington, D. C.

La reforma de los Religiosos intentada por Clemente VIII

por Ignacio Sicard, S. J.

INTRODUCCION

La Iglesia católica ha encontrado siempre en sí misma la vitalidad y los elementos necesarios para llevar a cabo las reformas indispensables, que las circunstancias de lugares y tiempos han ido imponiendo a sus instituciones.

Entre esas reformas, como es bien sabido, la más extensa es, sin duda ninguna, la iniciada por el Concilio de Trento, que prosiguieron con tesón los Pontífices subsiguientes y cuyos efectos bienhechores perduran todavía en el mundo entero.

Parte muy principal de esa reforma fue la reorganización y mejoramiento de las comunidades religiosas, que se empeñaron en lograr varios Pontífices y, de manera especial, CLEMENTE VIII.

La magnitud y alcance de esa reforma nos movió a emprender un estudio detenido y serio de sus causas, de sus proporciones, de su extensión y de sus frutos; lo cual hicimos en nuestro trabajo titulado: «*La reforma de los Religiosos intentada por Clemente VIII*».

En la primera parte de nuestro trabajo completo, echamos un rápido vistazo a la legislación existente, en materia de religiosos, al advenimiento de CLEMENTE VIII, y a las diversas fuentes de donde provenía aquella legislación, para poder apreciar luego, en todo su valor la importancia y el elcance de la reforma clementina, destacando, de manera especial, sus famosos decretos generales, con todas las controversias a que dieron lugar.

La segunda parte está dedicada al mutuo influjo y a la dependencia, fáciles de advertir, entre el Instituto de la Compañía de Jesús, recién incorporada entonces al ejército de los servidores de la Iglesia, y la profunda y universal reforma tenazmente pretendida por CLEMENTE VIII, cuyos puntos capitales quedaron sabia-

mente condensados en el actual Código de Derecho Canónico. Este último aspecto se contempla especialmente en la tercera parte.

La parte más importante de ese modesto trabajo la constituyen, a nuestro juicio, los dos capítulos que aquí presentamos, en los que se contiene la obra personal de Clemente VIII en la reforma de los religiosos, juntamente con sus causas, sus vicisitudes y sus frutos.

Esa parte pues, que posee en sí misma suficiente unidad y armonía, es la que hoy ponemos en manos de nuestros lectores, convencidos de que hallarán en ella no pocos puntos de verdadero interés acerca del origen y alcance de muchas disposiciones jurídicas, que aun hoy día permanecen en vigor, y podrán apreciar como conviene el gigantesco esfuerzo del Pontífice por devolver su pleno lustre y su eficacia a las varias familias religiosas, que han ido germinando, al correr de los siglos, en el fecundo seno de la Iglesia de Dios [1].

---

[1] Para los aspectos más circunstanciados del problema remitimos a nuestros lectores al trabajo completo, antes citado, cuya distribución es la siguiente:

PARTE PRIMERA: CLEMENTE VIII Y LOS RELIGIOSOS.

Capítulo Primero: Fuentes de la legislación existente al advenimiento de Clemente VIII.

Capítulo Segundo: Legislación existente al advenimiento de Clemente VIII.

Capítulo Tercero: La obra legislativa de Clemente VIII.

Capítulo Cuarto: Los Decretos generales y su fuerza obligatoria.

PARTE SEGUNDA

LA REFORMA DE CLEMENTE VIII Y LA COMPAÑIA DE JESUS.

Capítulo Quinto: La Compañía de Jesús ante los decretos de **Clemente** VIII.

Capítulo Sexto: Influjo del Instituto de la Compañía de Jesús en los decretos de **Clemente** VIII.

Capítulo Séptimo: Influjo de la reforma de **Clemente** VIII sobre el Instituto de la Compañía de Jesús.

PARTE TERCERA: CLEMENTE VIII Y EL CODIGO DE DERECHO CANONICO

Capítulo Octavo: Influencia clementina en el Código de Derecho Canónico.

Capítulo Noveno: El tratado **De religiosis** en particular.

Capítulo Décimo: Conclusiones.

APENDICES — BIBLIOGRAFIA — INDICE.

N. B. La parte que aquí se publica corresponde a los capítulos tercero y cuarto.

I — LA OBRA LEGISLATIVA DE CLEMENTE VIII

1. — Clemente Octavo

Procedente de una noble familia florentina, ya bastante decaída por la desgracia y las persecuciones, Hipólito Aldobrandini debía su posición y rápidos ascensos al apoyo del gran protector de su padre, el Cardenal Alejandro Farnese, que lo había arrancado de la casa de Banca donde se ganaba la vida como escribiente, para hacerlo estudiar los cursos de Derecho y encaminarlo hacia la carrera eclesiástica.

Bien formado en leyes, y de conducta ejemplar, logró fácilmente, gracias a las relaciones de familia, ocupar muy pronto, puestos distinguidos en la diplomacia y en la Curia Romana.

En tiempo de Sixto V, se hizo cargo de la Dataría, y pocos meses después, elevado ya a la púrpura, trabajó al frente de la Penitenciaría, hasta que fue enviado, como mensajero de paz, a Polonia, a mediados del año de 1588, en vez de su antiguo protector, el Cardenal Farnese.

La habilidad y el tino con que desempeñó aquellas funciones, bastante delicadas, le merecieron el aprecio general, que subió de punto a su regreso a Roma, debido a su conducta benévola y desinteresada.

Ya desde entonces figuró como uno de los candidatos a la tiara, y después de varias inútiles tentativas de sus partidarios, en los conclaves anteriores, subió por fin a la silla de San Pedro, elegido por unanimidad, el 30 de enero de 1592 [1].

2. — Su carácter

Además de las cualidades ya anotadas, se describe a Clemente VIII como hombre pío y laborioso, muy dado a la peniten-

[1] Cfr. De **Hübner A.**: **Sisto Quinto** (Versione di Filippo Gattari, Roma 1887, Vol. I, lib. IV; Nº 6; pág. 355 y sgts»; **Pastor L. Geschichte Der Pæpste** (Freiburg, 1927), Elfter Band; Kapitel 1. — Ed. española; T. XI; Vol. 23 p. 40 y sigts.

cia y a la oración, activo e infatigable en el trabajo, que gustaba de estudiar y resolver las cosas personalmente.

Era, por otra parte, bastante lento, escrupulosamente cauto y ponderado, hasta el punto de no saciarse nunca de preparar las cosas de la manera más detenida. Sinceramente humilde, aunque celoso de su dignidad, se mostró siempre afable, benigno y agradecido [2].

San Vicente de Paúl, que visitó a Roma después de su ordenación, en 1600, hace grandes elogios del Papa, y «el recuerdo de Clemente VIII permaneció siempre vivo en su memoria: dijo de él repetidas veces que había visto un Papa santo; un varón muy santo; un varón de Dios y de la paz; que los mismos luteranos habían dado testimonio de su virtud» [3].

Todas estas condiciones parece que no variaron con su elección al sumo Pontificado, como tendremos ocasión de apreciarlo más adelante.

A pesar de todo esto, a juicio de sus colegas, no pasaba de ser un hombre mediocre, que deslumbraba al vulgo, pero no a los que le conocían íntimamente [4].

A la luz de estos testimonios, suministrados por los historiadores, podrán apreciarse mejor algunas afirmaciones de sus contemporáneos.

A raíz de su elección, se nos dice:

> Fue elegido Papa el Cardenal Aldobrandini..... llamado Clemente VIII, conformándose verdaderamente este nombre de Clemente con su carácter y bondadosa naturaleza [5].

Y un embajador extranjero, testigo de su acción, afirma:

> Y las Congregaciones, sacando la de la Inquisición, que se conserva con decoro y se tiene cada semana, todas las demás, aùn las que son de Regulares y Obispos, no son más que apariencia, pues si bien resuelven de una manera, el Papa ejecuta las cosas de otra [6].

---

2 Ibidem.

3 Cfr. **Pastor** — Historia de los Papas, tomo XIII, Vol. XXVIII — Barcelona, G. Gili, 1948; Cp. VI; pág. 227.

4 Cfr. **Pastor** — Elfter Band. Kap. 1. Ed. Española, T. XI, Vol. 23 pág. 40 y sigts.

5 Cfr.: «Avvisi di Roma, 1 Febb. 1592» —Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb.— 1060, I, Folio 68.

6 **Vide:** «Relazione del Illmo. Sigre. **Dolfino** Caveliere e Procuratore, ritornato d'Ambasciatore a Roma, l'anno 1598» — Arch. Secret. Vat. Fondo

Y aún se asegura que esta actividad e interés propio por todos los negocios importantes no disminuyó, ni siquiera en la vejez, y fue una de las causas que aceleraron su muerte, acaecida el 5 de marzo de 1605.

No puede maravillarnos demasiado el que esta laboriosidad y el deseo de Clemente VIII de conocer y de participar personalmente en el arreglo de todos los asuntos importantes, se nos presenten, aunque en medida ciertamente un poco exagerada, como una de las causas de su muerte. Esta noticia es, sin embargo, tanto más interesante y adquiere mucho mayor valor, si se considera que su autor es un empleado de la Secretaría de Estado, el cucl, más de una vez, tuvo ocasión de tratar personalmente con el Papa [7].

3. — Su celo de reforma

Educado en la escuela de San Felipe Neri, dirigido por Baronio, amigo y compañero de los hombres más íntegros y fervorosos de su tiempo [8], podría afirmarse a priori que Clemente VIII llevó a la cátedra de San Pedro un sincero deseo del bien de la Iglesia y un ardiente celo de la pureza y esplendor de la disciplina eclesiástica.

Los actos de su pontificado lo prueban bien a las claras, y los contemporáneos no tienen dificultad en reconocerlo, ni en alabar su recta intención y buen espíritu. Es verdad que en algunos puntos, —el nepotismo, por ejemplo— no correspondió ni a las ajenas esperanzas, ni a sus antiguos propósitos [9], pero, en líneas generales, puede decirse que supo sobreponerse a los halagos y mezquindades del ambiente, para mostrarse, durante su largo pontificado, más como verdadero jefe espiritual y Vicario de Jesucristo, que como señor temporal y jefe político de los estados de la Iglesia, a la manera de no pocos de sus predecesores.

Bolognetti, 159, (cap. 2); folio 144. Otra copia en la Bibl. Apost. Vat. Ms. Vat. Lat. 12.530, folio 54, a tergo.

[7] Cfr. **Kristen Zd.:** «Intorno alla partecipazione personale di Clemente VIII al disbrigo della corrispondenza diplomatica», apud: «**Bolletino dell'Istituto Storico Cecoslovaco in Roma**», Fasc. I, (Praga; 1937); pag. 51; donde se cita a: **Mateo Argenti,** Bibl. Chigiana, M. II; 48; fol. 4 (in Arch. Vat.)

[8] Cfr. **Pastor:** Geschichte der Pæpste, Elfter Band, Kapitel 1. — Ed. Española, T. XI; Vol. 23 cap. 1. — **De Hübner:** «Sisto Quinto»; Vol. I; lib. IV; p. 356.

[9] Véase: **De Hübner:** «Sisto Quinto», Vol. I; lib. IV; pág. 356; nota.

No es pues exagerada la apreciación de Pastor, cuando dice:

> Por trece años y un mes llevó él el peso de los cuidados de esta suprema dignidad, trabajando hasta el fin por el bien de la religión católica y dando un vivo y elocuente ejemplo de un pastor de profunda religiosidad. El espíritu de la reforma católica, que había encontrado entonces en Felipe Neri su más bella expresión, había penetrado de tal manera al Papa que llegó a decirse que el mismo santo había subido con él a la silla de S. Pedro [10].

Un magnífico ejemplo de la recta orientación y el ardor de este celo nos lo hará ver, en seguida, el relato de su reforma de los Regulares: escuchemos antes algunos testimonios más a este respecto.

El Cardenal Bentivoglio dice en sus Memorias:

> No se puede expresar el trabajo que se había tomado, particularmente para reformar diversas familias religiosas, en las cuales se notaba mayor necesidad [11].

Y un comentador de los sucesos notables de aquel tempo, anota sobriamente:

> Christianae disciplinae severus exactor, Religiosis ordinibus, quantum potuit, pristinam morum integritatem restituit [12].

Finalmente, años más tarde, el Secretario de la Congregación de Regulares, dice dirigiéndose a Benedicto XIV:

> Sabe ya muy bien Vuestra Santidad que el Sumo Pontífice Clemente VIII, si no el primero, fue al menos el que contribuyó más eficazmente que ningún otro de sus predecesores a la delicada empresa de la reforma de todo el gran Cuerpo Regular, habiéndose dirigido al principio únicamente a los Mendicantes de Italia y las Islas adyacentes, a quienes prohibió rigurosamente el recibir Novicios fuera de los Conventos que declaró querer destinar en cada una de las Provincias, según su Decreto del 12 de marzo de 1596; y que este Decreto lo extendió después a todas las Ordenes, tanto Mendicantes como no Mendicantes, igualmente de Italia y las Islas adyacentes, exceptuados pocos Institutos, Congregaciones y Reformas, mediante otro Decreto publicado el 20 de junio de 1599. Al cual añadió, poco después,

---

10 Geschichte der Pæpste, Elfter Band, pág. 3. Ed. española; T. XI; Vol. XXIII, pag. 23;

11 Bibl. Apost. Vat.: Ms. Ottob. Lat. 2.243, pag. 33, a tergo.

12 «Rerum notabilium et memorabilium Commentarius adiunctus Epitome Tursellini a Don **Philippo Cybo de Salazar**... ab anno 1598 ubi desierat Tursellinus ad 1623 complectens»: Archiv. Secret. Vat., Fondo Bolognetti, 212, folio 28 (pag 51).

los célebres Decretos Generales, dirigidos a la reforma universal de todos los Regulares [13].

Y cuál fuera la razón de este especial celo por las Ordenes Religiosas, nos lo va a indicar el mismo Clemente Octavo, en uno de sus memorables discursos. He aquí sus elocuentes palabras

> ...Vemos que, de todas maneras, es necesario comenzar por aquí, para ayudar y promover el servicio de Dios en su Iglesia. Porque si las Religiones se mantienen en su vigor y fortaleza, caminará y procederá bien todo el resto de la Iglesia. Y si, por el contrario, están carcomidas y contaminadas, ¿qué bien se podrá esperar de ella? ¿Qué fortaleza o salud de este cuerpo? De ellas depende el bien y la reforma de la Cristiandad, y ayudándolo, reformándolo y corroborándolo, habremos puesto, Nos, remedio a todo el resto, y juntamente al dolor y amargura que no podemos menos de sentir [14].

Claro está que la reforma de los Religiosos no podía ser más que una parte de la reforma general de la Iglesia; pero el Papa la consideraba como decisiva y fundamental. ¡Por eso pondrá ahí todo su empeño!

4. — Sus disposiciones respecto de los Religiosos

No pocas veces, de los testimonios de los contemporáneos parece deducirse que Clemente Octavo no tenía en grande estima a los Religiosos. Así por ejemplo, el mismo embajador de Venecia, Dolfin, a quien ya hemos mencionado, dice en su Relación:

> La visita que hace todos los Domingos, cuando no hay **Capella,** a los pobres frailes, con la cual los tiene de tal manera refrenados y con tanto temor, que no es posible creerlo; y así por esto como por infinitas cosas más que se han observado, se conoce verdaderamente que, si es poco inclinado a ellos y los tiene en mal concepto, por eso mismo atiende, sin embargo, a su reforma, con diligencia, y estará pronto terminada... [15].

---

[13] Archiv. de la S. C. de Religiosos (in Arch. Secret. Vat.) «Relazione Istorica sopra la Congregazione della disciplina regolare... compilata e scritta da Mons. de Simoni...» apud: Ms. «Codex ad usum S. C. super disciplina Regul. Pars I et II, folio 1; in fine partis I.

[14] «Sermone della Santitá di N. S. a i capi delle Religioni, fatto alli XVIII di Settbre. 1592 — Archiv. de la Curia de la Comp. de Jesús, Vol. Op. NN. 314, folio 14.

[15] Ms. «Relazione del Illmo. Sigre. Dolfino Caveliere e Procuratore, ritornato d'Ambsciatore a Roma l'anno 1598» — Archiv. Secret. Vat., Fondo Bolognetti, 159, folio 140 (otra copia en la Bibl. Apost. Vat. Ms. Vat. Lat. 12.530, folio 49, a tergo).

Si se atiende al estado general de los Religiosos de aquel tiempo, cierto es que no le faltaban razones, no sólo para no estimarlos, sino también para despreciarlos. Pues basta acercarse, siquiera sea por encima, al ambiente de la vida religiosa de entonces para explicarse, más que de sobra, no ya todo lo que el pontífice pueda haber hecho o dicho, sino cualquier rigor y severidad que hubiera querido emplear.

Bien pudieran generalizarse un poco las palabras de los comentadores del discurso pronunciado en la primera visita realizada por el Papa, al Convento de los doce Apóstoles, en Agosto de 1592:

> ...Visus est Pontifex usus esse forma loquendi acriore, quan unquam antea; fuerunt tamen qui dicerent nullo genere dicendi tam acri, nullis tam asperis verbis ut potuisse Pontf.; quin acrioribus et asperioribus esset opus: [16].

Sin embargo, no creemos que fueran tan parciales y apasionados los sentimientos de Clemente VIII; la conclusión misma del testimonio del Embajador veneciano, arriba citado, parece demostrarlo. Pero, sobre todo, las palabras que hemos oído al Papa y su conducta toda, durante los años de su pontificado, bastan para reducir a las debidas proporciones su poca simpatía por los religiosos. Ciertamente, un hombre que hubiera sido tan adverso a ellos, no se habría valido con tanta asiduidad y constancia de su colaboración.

Ya algunos historiadores hacen notar su imparcialidad en las reprensiones y elogios [17]; acerca de los cuales vamos a añadir, por nuestra parte, unos pocos testimonios.

Informando sobre la visita hecha a un Monasterio de Canónigos Regulares Lateranenses, se nos dice, el 31 de julio de 1596:

> El Domingo, el Pontífice, como de costumbre, habiendo salido a pie de Monte Cavallo se trasladó a la Iglesia de la Paz, donde, habiendo celebrado Misa, visitó aquel Monasterio y examinó a aquellos Frailes, habiendo encontrado Su Santidad todo con tan buen orden y limpieza, que no tuvo motivo para reprenderlos [18].

---

[16] Ms. «Commentarius Visit. Clem. VIII, anno 1592 — Archv. Secret. Vat. Fondo Borghese I, 869, folio 32 (otra copia; Ibidem: Miscell. Arm. 7; 4, folio 31, a tergo).

[17] Cfr. **Pastor L.:** Geschichte der Pœpste, Elfter Band, pág. 425 — Ed. Española, T. XI, Vol. XXIV pag. 61.

[18] Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1064, II, folio 469.

Y al salir de una visita, hecha por devoción, a la Iglesia de los Jesuítas, con motivo de unas Cuarenta Horas, en febrero de 1599, después de admirar el maravilloso arreglo del Gesú, se dice que el Papa «dejó escapar de su boca muchas alabanzas de estos Padres» [19].

Y así, aun durante la visita oficial, se hace notar, de vez en cuando, que el Papa no tuvo nada que corregir, o elogió el celo y fervor de los religiosos; por ejemplo, en la visita a los PP. Capuchinos realizada el 7 de julio de 1593 [20].

Quede, pues, a salvo no sólo el buen espíritu inicial del Papa, sino también la justicia de sus disposiciones, al menos en las cosas más importantes. Pero, tal vez, algunos de los hechos que relataremos más adelante, puedan apreciarse de una manera más adecuada, si se tienen en cuenta estas breves observaciones.

5. — Amplitud de su reforma

Puede decirse que la actividad de Clemente VIII, en este campo, comienza al mismo tiempo que su pontificado. Ya al mes de tomar posesión de su cargo, emprendía sus labores con decidido empeño, como puede juzgarse por la siguiente relación:

> Die 12 eiusdem mensis Martii, feria 5ª, post prandium circa horam 22. Smus. D. N. vocare fecit omnes Ordinum Generales seu Religiosorum Priores, et Ministros, quibus ante Sanctitatem suam, in suo privato cubiculo genuflexis, Sanctitas Sua sermonem habuit, quid autem dixerit ignoro, quia omnes exclusi fuerunt, praeter ipsos Generales, seu Priores vocatos, cum quibus Sanctitas Sua loquutus fuit [21].

Y cuatro días después:

> Por orden de Nuestro Señor, se tuvo una Congregación en casa del Card. Alejandrino, con asistencia de S. S. Illma. y de todos los Generales y Procuradores de las Religiones que hay en Roma, intimándoles ciertas reformas, por comisión del Papa, acerca de suprimir todos los Monasterios de frailes situados en

---

[19] Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1067, folio 122.

[20] Cfr. «Decreta S. D. N. D. Clem. PP. VIII, facta in visitatione Eccles. Urbis, VIII junii 1592» — Archiv. Secret. Vat. Miscell., Arm. 7; 3 folio 60; Bibl. Apost. Vat.; Ms. Urb. Lat. 1061, folio 383-4.

[21] Cfr. Ms. «Diariorum Caerimonialium Jo. Pauli Mucantii Romaní I. V. D. et caerimoniarum Magistri, tom. II» Bibl. Apost. Vat.: Ms. Lat. 12.317, folio 106, a tergo.

lugares donde no tengan comodidad para poder alimentarse y mantenerse 12 frailes [22].

Lo cual se completa con otra relación:

En la Congregación de los Regulares celebrada el lunes, en la casa del Card. Alejandrino, por orden del Papa, se trató de que todos los Monasterios de frailes, que no puedan mantener 12 frailes, sean suprimidos, y que las iglesias sean entregadas a sacerdotes; haciendo saber a todos los Procuradores de las Ordenes que, en sus Religiones deben vivir conforme a sus reglas; de ctra manera, Su Santidad procederá con todo rigor a castigarles, del mismo modo que se procedería contra Marco di Sciarra [23].

Y estas eran tan sólo sus primeras medidas, como veremos luego. Ahora bien, de esta manera de proceder se deduce, evidentemente, que tenía en mira y proyectaba una reforma universal de todos los Institutos Religiosos.

¿A qué, si no, el reunir a todos los «Generales, Priores, Ministros y Procuradores» de las Religiones de Roma? ¿A qué ese lenguaje, tan general y tan amplio, del Pontífice, sin limitación alguna de Institutos, ni de naciones? Bien fácil era delimitar los lugares e Institutos en donde aquella reforma debía tener efecto, si se hubiera tratado únicamente de aplicarla a ciertas regiones o a determinadas Ordenes en particular.

Pero el argumento más concluyente, para interpretar la voluntad del Papa, lo tenemos en los testimonios de los contemporáneos, que lo comprendieron y lo relataron así. A fines de noviembre del mismo año, 1592, se escribe desde Roma:

...Nuestro Señor había hecho convocar a todo el Clero y las Religiones de Roma, quizás para publicar los capítulos y órdenes de la reforma; pero por la indisposición de algunos Prelados deputados para ello, se ha diferido» [24].

Esto se escribía el 21 de Noviembre, y el 28 del mismo mes, se añade:

Antes de que se publiquen los capítulos de la tan importante y necesaria reforma clerical de esta Ciudad, para esparcirlos

---

[22] Cfr. Avv. di Roma. — Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060, I, folio 166, a tergo.

[23] Cfr. Avv. di Roma, 21 Marzo 1592 — Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060, I, folio 176, a tergo. (**Marco di Sciarra:** famoso bandido de entonces).

[24] Cfr. Avv. di Roma, 21 y 28 de Nov. de 1592 — Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060, II, folios 696 y 704.

luégo, muy bien limados y considerados; en todo el Cristianismo, se dice que serán convocados primero, por Nuestro Señor, a una Congregación particular todos los Generales, Vicarios, Procuradores y otros primates, Ministros de las Religiones, juntamente con todos los Obispos y Arzobispos aquí presentes, para consultar más maduramente con ellos lo que ya se ha determinado, y retocarlo donde parezca que haya necesidad, a fin de que, cuanto antes se pueda publicar impreso, para salud de las ánimas de todos los eclesiásticos, a los cuales les convendrá mucho observar inviolablemente cuanto el Sumo Pontífice les ordene, pues de lo contrario, se arrepentirán... [25].

Ténganse en cuenta estas advertencias, para juzgar después, rectamente, sobre la fuerza obligatoria de las principales medidas clementinas.

A confirmar todavía más, si cabe, nuestro modo de pensar, viene la acción reformadora universalmente ejercida por Clemente VIII. Creemos poder distinguir en ella tres aspectos, de los cuales trataremos por separado, a saber: la acción sobre algunos conventos, la acción sobre cada una de las Ordenes, y la acción sobre los religiosos en general.

6. — Su acción sobre algunos Conventos

No es nuestra intención, ni tendría especial interés, el hacer el estudio de todas las medidas adoptadas por Clemente VIII para cada Convento o casa religiosa en particular.

Muchas de ellas, como también sus métodos, quedarán de manifiesto a lo largo de nuestro relato, pues forman la base de su reforma universal. Serán ellas, naturalmente, las adoptadas para Roma, pero no se crea por ello que la acción del Pontífice se limitara a Roma o a Italia únicamente. Nada habría más inexacto: ahí están sus instrucciones a los Nuncios, los visitadores enviados personalmente por él, sus recomendaciones a los príncipes y toda una larga serie de órdenes minuciosas [26], que muestran su vasta e incansable acción sobre los Conventos de España y Portugal, de Suiza y Francia, de Alemania y la Europa oriental, sin descuidar por eso a Italia y sus diversos reinos, como lo prueba el fecundo trabajo de los Nuncios de Venecia y de Nápoles, y los

---

[25] Véase el aviso citado, del 28 de Nov. de 1592 — Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060, II, folio 704.

[26] Cfr. **Pastor L.** Geschichte der Pæpste, Elfter Band; pág. 426 y sigts. Ed. Española, T. XI, Vol. XXIV pág. 61 y sigts.

visitadores especiales, enviados, en 1598, a Cerdeña [27]. Si a ésto se añade la expresa voluntad del Papa de que todas las disposiciones adoptadas para Roma se promulgaran y cumplieran también en todos los demás Conventos de las respectivas Ordenes: *citra et ultra montes* [28], y la multitud de documentos que aún nos quedan en los Bularios [29], se tendrá una idea clara de lo mucho que, en este campo, se fatigó y luchó Clemente VIII.

7. — Su acción sobre cada una de las Ordenes

Sería, indudablemente, de gran interés el seguir paso a paso la acción de Clemente VIII sobre cada uno de los Institutos religiosos de su tiempo, y el presentar, muy por menudo, cuánto debe cada uno de ellos a su actividad reformadora; pero, aparte de que ésto demandaría un trabajo muy vasto y un conocimiento de la historia de otros Institutos, que no creemos poseer, haría casi innecesario el estudio de su reforma universal, que es el punto céntrico de nuestra disertación.

Así pues, no trataremos, ex profeso, de ninguna Orden en particular; ni siquiera de la Compañía de Jesús, ya que nuestra segunda parte no abarca el conjunto de la acción de Clemente VIII sobre ella, sino únicamente lo que se relaciona con los Decretos Generales. Pero, puesto que el mismo Pontífice escalonó las diversas etapas de su acción, y así como pasó de los Conventos a la Orden entera, pasó también de cada una de las Ordenes al cuerpo de los Religiosos, en general, habremos de encontrarnos, por fuerza, en nuestras páginas, con muchas de las cosas que atañen a ésta o a aquella Orden determinada.

Por lo demás, cuán extenso fuera el campo de acción del Papa, a éste respecto, lo prueba el hecho solo de que sean más de veinte las Ordenes e Institutos religiosos para los cuales legisló en particular Clemente VIII [30].

---

27 Cfr. **Pastor L.** Geschichte der Pœpste, Elfter Band, pág. 428 ed. española, T. XI, Vol. XXIV pág. 62.

28 Puede verse la forma de promulgación usada generalmente, v. gr. en el Decreto «Nullus omnino», del 25 de junio de 1599. Suele ser la misma en casi todos los Decretos de la visita.

29 Pueden verse, por ejemplo en los tres volúmenes del **Bullarium** Taurin. IX, X, XI.

30 Cfr. **Pastor L.**: «Geschichte der Pœpste», Elfter Band, Kapitel 9; pág. 425 Ed. Española, T. XI, Vol. XXIV pág. 60.

Algunos de ellos le deben totalmente la vida, como son, por ejemplo, varias Congregaciones monásticas Benedictinas [31]; los Clérigos Regulares de la Madre de Dios, fundados por San Juan Leonardo, en Luca, en 1574 [32], y aprobados por Clemente VIII, en 1595 [33], con la particularidad de haber sido aprobados entonces, únicamente como Congregación de votos simples [34]; y los Clérigos de la Doctrina Cristiana, del Canónigo César de Bus, aprobados en 1597 [35].

Otros, aunque no fueron aprobados propiamente por este Pontífice le deben su vitalidad y desarrollo, como los Clérigos Regulares, de las Escuelas Pías, o «Escolapios», fundados por San José de Calasanz, que empezaron a vivir y se desarrollaron, gracias a la benignidad de Clemente VIII [36]; y los Padres de la Buena Muerte, o Ministros de los enfermos, de San Camilo de Lellis, a quienes prestó también decidido apoyo y dio la definitiva aprobación [37].

Pero son mucho más numerosos aún los Institutos y las Ordenes Religiosas que le deben su reforma y buen espíritu, especialmente los Franciscanos de la Observancia [38], los Carmelitas [39], los Trinitarios y los Mercedarios [40], pues no sólo era él mismo un reformador, sino que animaba y aprobaba las reformas emprendidas o realizadas por otros [41].

Como se ve, aunque no hubiera dado prescripción ninguna

---

31 Cfr. **Pastor,** Ibidem, pág. 427. Ed. Española, pág. 61 **Bullarium** Taurin, Vol. XI, pág. 64; **Heimbucher:** Die Orden und Kongregationem... Dritte Auflage (1933, Paderborn), Vol. I, Págs. 231; 234; 375.

32 Cfrs. **Pastor,** Ibidem, pág. 430. Ed. Española, pág. 64 Annuario Pontificio (1948), pág. 692. **Heimbucher,** Op. Cit., Vol. II; pág. 113. **Helyot:** «Histoire des Ordres Monastiques...» (Paris, 1714), Vol. IV, pág. 275.

33 Cfr. **Pastor,** Op. Cit., pág. 431. Ed. Española, pág. 65; **Bullarium** Taurin., Vol. X, Pág. 227 y sigts.

34 Cfr. **Wernz:** Ius Decretalium, Vol. III, pág. 274.

35 Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. X, pág. 411. **Wernz,** Op. cit.; Vol. III; pág. 276.

36 Cfr. **Helyot,** Op. cit., Vol. IV; págs. 303-304; **Pastor:** Op. cit. pág. 433. Ed. Española, pág. 68.

37 Cfr. **Helyot,** Op. cit., pág. 286; **Wernz,** Op. cit.; Vol. III; pág. 274.

38 Cfr. **Pastor,** Op. cit., pág. 427. Ed. Española, pág. 60.

39 Cfr. **Pastor,** Op. cit., pág. 448. Ed. Española, pág. 85. **Heimbucher;** Op. cit., Vol. II, pág. 69

40 Cfr. **Pastor:** «Geschichte der Pæpste», Elfter Band, pág. 448. Ed. Esp. T. XI, Vol. XXIV pág. 85.

41 Cfr. **Pastor,** Op. cit. Ibidem.

para el cuerpo todo de los Religiosos, bien podría ser tenido Clemente VIII como reformador universal de ellos, puesto que, uno por uno, los abarcó y reformó, prácticamente, a todos.

8. — Su acción sobre los religiosos en general

Pero era imposible que este celo y esta actividad se contentaran con medidas particulares. Hemos visto ya cuales fueron las intenciones del Papa en los comienzos de su reforma, y las señala aún más claramente, si cabe, en el hermoso exordio de su Bula de secularización y extinción de los Canónicos Regulares, Agustinos, de Cataluña. He aquí sus sentidas palabras:

> Vineae electae Domini exercituum, Ecclesiae Sanctae, custos et cultor Romanus Pontifex, inter caeteras apostolicae suae servitutis sollicitudines, sacrorum Ordinum religiones, Spiritus Sancti afflatu a Sanctis Patribus institutas, praecipua cura complectitur, et veluti vites, ex quibus sanctitatis liquor suavissímus exprimitur, et quasi arbores pulcherrimas et fructuosas in hoc paradiso deliciarum Dei manu consitas, omni studio et diligentia excolere non cessat; et quidem Illius exemplo, Qui vitis vera est et agricola, modo serit et plantat, modo extirpat et evellit, et nunc palmites fructum ferentes putatione purgat, ut fructum plus afferant, nunc steriles et infructuosas tollit atque amputat; et denique spiritualis culturae varietati, et ipsorum Ordinum utilitati, et illorum qui religionem aliquam professi sunt, animarum saluti consulit, quemadmodum in Domino salubrius conspicit expedire [42].

Pronto empezaron a aparecer, efectivamente, medidas generales, adoptadas para todos los Religiosos, que fueron sucediéndose hasta el fin del Pontificado.

Para hablar únicamente de aquellas cuya universalidad nadie pone en duda, bástenos citar el Decreto sobre los casos reservados, del 23 de mayo de 1593 [43]; la famosa Constitución «*de largitione munerum*», del 19 de junio de 1594 [44]; la Constitución «In suprema», del 2 de abril de 1602, por la cual mitiga las disposiciones de Sixto V sobre la admisión de Novicios [45]; el Decreto sobre la fundación de nuevos Conventos, del 28 de julio de 1603 [46];

---

[42] Bula: «Vineae electae», del 13 de agosto de 1592; Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. IX, pág. 580.

[43] Cfr. **Gasparri:** C. I. C. Fontes, Vol. I, pág. 338.

[44] Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. X, pág. 146.

[45] **Ibidem.** pág. 768.

[46] Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. XI, pág. 21.

la facultad de erigir y agregar congregaciones y confraternidades, del 7 de diciembre de 1604 [47].

Sin embargo, no es esta su principal acción en el inmenso campo de la reforma religiosa universal, como lo probará el resto de nuestro trabajo.

9. — Síntesis de su obra legislativa

Pero antes de presentar a Clemente VIII dedicado a las arduas fatigas de la visita y la reforma de los Religiosos, en su propia, eterna Ciudad, será bueno echar una mirada sobre su obra legislativa escrita, que aún nos conservan los Bularios; esto vendrá a corroborar nuestros puntos de vista sobre el proceso y amplitud de su gran labor reformadora.

La cuarta parte de sus numerosas e importantes constituciones se refieren a los Religiosos, en una o en otra forma [48]. Vamos a dar una breve síntesis de cuanto en ellas se contiene:

1) Se erigen o establecen Monasterios e Institutos Religiosos [49].

2) Se aprueban reformas, decretos o estatutos de diversas Religiones [50].

3) Se conceden o revocan privilegios y gracias [51].

4) Se designan visitadores o se aprueban sentencias emanadas durante la visita [52].

---

[47] **Ibidem**, pág. 139.

[48] De las 376 Constituciones que traen los tres tomos del **Bullarium** Taurinense (Vols. IX, X, XI) cerca de 90 tratan de los Religiosos.

[49] Cfr. **Bullarium Taurin., Vol IX**, Const. 25; pág. 615; **Vol X;** Const. 80, pág. 92; Const. 117, pág. 227; Const. 153, pág. 338; Constitu. 167; pág. 376; Const. 213, pág. 529; Const. 226, pág. 562; Const. 235, pág. 598; Const. 243, pág. 619; Const. 252, pág. 658; **Vol. XI**, Const. 328; pág. 39; Const. 339, pág. 64.

[50] Cfr. **Ibidem, Vol. IX**, Const. 40; pág. 623; **Vol X;** Const. 57; pág. 28; Const. 73, pág. 80; Const. 99, pág. 182; Const. 100, pág. 184; Const. 141; pág. 299; Const. 200, pág. 482; Const. 248, pág. 635; Const. 253, pág. 662; Const. 300, pág. 862; Const. 307, pág. 880; **Vol. XI**, Const. 325; pág. 28; Const. 359, pág. 128.

[51] Cfr. **Ibidem, Vol. X**, Const. 60; pág. 42; Const. 75; pág. 83; Const. 83, pág. 108; Const. 84, pág. 109; Const. 172, pág. 386; Const. 221 pág. 549.

[52] **Ibidem, Vol. IX;** Const. 43; pág. 635; **Vol. X;** Const. 193; pág. 463.

5) Se atiende de manera especial a los Monasterios de Monjas [53].

6) Se reglamentan cuestiones de precedencia [54].

7) Se urge el cumplimiento de leyes anteriores o se imponen determinadas prohibiciones [55].

8) Se dan saludables y variadas prescripciones, ya generales, ya también regionales o particulares [56].

9) Se legisla sobre el paso a otras religiones [57].

10) Se suprimen o secularizan algunos Monasterios o Comunidades [58].

Finalmente, en no pocas más, se solucionan enojosos conflictos entre diversas Comunidades [59]; se aprueban o se crean algunas obras peculiares de los religiosos [60]; se confirman donaciones o gracias hechas a favor de personas o Comunidades Religiosas [61]; se aclaran puntos histórico-jurídicos de importancia, como por ejemplo el que los Frailes Menores de la estrecha Observancia no son una nueva Orden, sino verdaderos y genuinos hijos de San Francisco [62].

Como se ve, no sólo por la extensión geográfica de su reforma,

---

[53] Cfr. **Ibidem, Vol. X,** Constit. 207; pág. 510; Constit. 209; pág. 519; **Vol. XI;** Constit. 311, pág. 3; Constit. 374, pág. 172.

[54] Cfr. **Ibidem, Vol. IX,** Const. 38; pág. 619; **Vol. X:** Const. 196; pág. 471; Const. 305, pág. 887.

[55] Cfr. **Ibidem, Vol. IX,** Const. 20; pág. 561; **Vol X:** Const. 54; pág. 21; Const. 63, pág. 54; Const. 64, pág. 56; Const. 72, pág. 78; Const. 97; pág. 176; Const. 124, pág. 249; Const. 135, pág. 277; Const. 139, pág. 293; **Vol. XI,** Const. 356, pág. 125, Const. 350; pág. 107; Const. 169; pág. 136.

[56] Cfr. **Ibidem, Vol IX,** Const. 6; pág. 525; **Vol. X;** Const. 59; pág. 34; Const. 91, pág. 146; Const. 109, pág. 206; Const. 140, pág. 295; Const. 220; pág. 548; Const. 230, pág. 580; Const. 246, pág. 631; Const. 265; pág; 731; Const. 279, pág. 768; Const. 299, pág. 861; **Vol. XI,** Const. 320; pág. 21; Const. 329, pág. 46; Const. 330, pág. 49; Const. 334, pág. 60; Const. 357, pág. 126; Const. 358, pág. 127; Const. 360; pág. 135; Const. 362; pág. 138; Const. 363, pág. 143; Const. 368, pág. 167.

[57] Cfr. **Ibidem, Vol. X,** Const. 146; pág. 319; **Vol. XI;** Const. 338; pág. 63.

[58] Cfr. **Bullarium** Taurin., **Vol. IX,** Const. 24, pág. 569; Const. 27; pág. 580; Const. 33, pág. 609.

[59] Cfr. **Ibidem, Vol. IX.,** Const. 36; pág. 617.

[60] Cfr. **Ibidem, Vol. X.,** Const. 93; pág. 151; Const. 153; pág. 338.

[61] Cfr. **Ibidem, Vol. X.,** Const. 160; pág. 355.

[62] Cfr. **Ibidem, Vol. X.,** Const. 300; pág. 862.

sino también por la amplitud y variedad de sus preceptos, bien puede ser considerado Clemente VIII como restaurador universal de la disciplina religiosa, aunque no existieran los títulos especiales que vamos a señalar.

10. — Planes de Clemente Octavo

Hemos podido observar, por todo lo dicho hasta aquí, que ya desde el primer año de su Pontificado, aspiraba Clemente VIII a la reforma de los Religiosos en el mundo entero, y se dedicaba a ella con grande energía. Y sin embargo, la reunión general, de que hemos hablado, y que debía celebrarse a fines del año de 1592 [63], no parece que ese haya tenido nunca; y la reforma, en vez de presentarse, ya desde entonces, como universal, adquiere un carácter aparentemente local, y llega a circunscribirse de tal manera a Roma e Italia que, aun después, cuando el Papa la extienda y la proclame sin limitación alguna, seguirá siendo considerada como parcial y restringida, y la Historia se hallará embarazada para garantizar su alcance y valor universal.

A qué se debió un cambio tan repentino?

Quizás, las dificultades mismas encontradas por el Papa, en sus primeros esfuerzos [64], contribuyeron, más que «la indisposición de algunos Prelados» [65], a ir difiriendo, *sine die*, aquella reunión y obligaron al Papa a mudar de táctica. Pero, a nuestro juicio, lo que más influyó en el ánimo del Pontífice fue, quizás, el parecer y los consejos de sus amigos y consultores.

Ya la comisión de reforma, creada en el breve pontificado de Inocencio IX (1591), había aconsejado comenzar por la Ciudad Eterna; y consta que las conclusiones de esa comisión no alcanzó a verlas Inocencio IX, arrebatado por la muerte a los dos meses de su pontificado, sino que fueron entregadas a su sucesor, Clemente VIII.

Esa misma idea la encontramos repetida en no pocos docu-

---

[63] Véase más arriba, pág. 15; y además, los Avisos de Roma que allí se citan, del 21 y 28 de noviembre de 1592. Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060, II, folios 698 y 704

[64] Véase el segundo discurso del Papa a los Generales de las Ordenes Religiosas.

[65] Avv. di Roma, 21 Nov. 1592, Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat.; 1060; II, folio 696.

mentos de la época [66], y aparce muy clara en el preámbulo de la Bula «*Speculatores Domus Israel*», del 8 de junio de 1592, con la cual el Papa anunciaba la visita de Roma [67], transformándose en persuación común, según vimos, al cabo de pocos meses [68].

Oiganse las palabras del Pontífice, en la citada Bula:

> ...Quemadmodum igitur stabilis illa catholicae fidei petra, adversus quam inferorum portae praevalere nom possunt, divino consilio in hac Urbe, quae prima sedes est, consurgit; hic beatissimi apostolorum principis Petri cathedra collacata, unde omnis existit Ecclesiae unitas et communio; hic orthodoxae fidei integritas et sana doctrina et verus Dei cultus semper viguit ac viget, atque ab hac Ecclesia, omnium matre et magistra, tanquam ab ipso fonte, in alias Ecclesias promanat; sic viccissim summopere cupimus ut omnis ex Urbe auferatur iniquitas, et ut clerus et populus Romanus, vitae innocentia, ecclesiastica disciplina, omni denique christianae pietatis exemplo careteris praeluceat» [69].

Una vez más aparece la idea, tantas veces repetida, de que la reforma debe comenzar por la cabeza, para que de ella se derive a los miembros: nada tiene, pues, de extraño el que, al emprender la reforma de los Religiosos ,se haya procurado también que sus benéficos resultados se experimentaran primero en los conventos de Roma, y de allí se extendieran paulatinamente a toda Italia y al universo entero.

Y Clemente VIII, aunque era un tanto autoritario y personalista, como ya hemos visto, era también bastante indeciso y, sobre todo, era humilde y tenía plena conciencia de su poca preparación en algunos campos; y así como buscó siempre el apoyo de un buen teólogo, primero en el Card. Toledo y luégo en Belarmino, así también manifestaba él mismo su inexperiencia en el gobierno, ante los Prelados que había escogido como colaboradores en su visita, con estas palabras:

> Cum autem, ut diximus, nullis nostris meritis; nihil etiam tale cogitantes, ita disponente dignitatum omnium distributor Dominus, in hac Sede Petri collocati sumus, et cum antea in mu-

---

[66] Véase, por ejemplo; el **Breve discurso de Pablo Eustoquio** (judío convertido) dirigido a Clemente VIII: Bibl. Apost. Vat.: Vat. Lat. 3565.

[67] Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. IX, pág. 562.

[68] Véase el aviso citado en la nota (65), y el folio 704 del mismo Ms.

[69] Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. IX, pág. 563.

nere Episcopali versati non simus; ad neminem enim unquam alium ordinati fuimus Episcopatum praeter ad hunc Summum, opera vestra Nos uti statuimus... [70].

Esta clara conciencia le llevó, sin duda, ya desde el principio, a buscar el auxilio de sabios consejeros y a realizar, en muchos casos, las ideas de otros, en vez de las propias.

En prueba de ello, vamos a citar, ante todo, una prudente y minuciosa información, por desgracia, de autor desconocido en la cual puede decirse que se traza, punto por punto, el plan que Clemente VIII siguió luego en su reforma. Su título, en los catálogos de manuscritos de la Biblioteca Vaticana, es el siguiente: «*Tratado acerca de los Regulares y su Reforma*» [71].

Nos limitaremos a dar, como resumen, el índice elaborado por su autor, que basta para dar una justa idea de su importancia y de su mérito:

1—Que los Regulares son cosa de grande importancia en la Iglesia de Dios (fl. 1).

2—Que los Regulares tienen necesidad de reforma en estos tiempos (fl. 2).

3—Que los Superiores de los Regulares no son aptos para tal reforma (fl. 3).

4—Que los antiguos expulsaron a los religiosos incorregibles, y que hoy no es conveniente (fl. 5).

5—Que tampoco los Obispos podrían atender a la necesidad de la reforma (fl. 7).

6—Si al menos los Cardenales Protectores podrán reformar (fl. 8).

7—Cuál parece, por fin que haya de ser el medio más tolerable para este negocio (fl. 10).

8—Qué motivos particulares se encuentran hoy para que el Sumo Pontífice ponga mano a esta reforma, respecto a tiempos pasados (fl. 12).

9—Del método de la reforma (fl. 17).

10—Puntos que se han de investigar en la visita (fl. 22).

11—Si en esta visita se deben incluír todas las Ordenes (fl. 29).

12—Prosigue el método de la reforma, y su ejecución (fl. 30).

---

70 Cfr. Ms. «Commentarius Visitationis Clem VIII, anno 1592». Archiv. Secret. Vat. Fondo Borghese, I, 869, Fol. 4 (Otra copia; Ibidem: Miscell.; Arm. 7; 4).

71 **«Trattato de Regolari, et lor Riforma»**, d'incerto autore: Bibl. Apost. Vat.: Ms. Vat. Lat. 5.551 (folio 1 a 58).

13—De las penas que deben imponerse a los Regulares (fl. 33(.
14—Algunos puntos principales de la reforma, y ante todo, de procurar Conventos numerosos (fl. 36).
15—De la admisión en Religión (fl. 39).
16—De la fundación de nuevos Conventos (fl. 42).
17—De la formación de los jóvenes (fl. 43).
18—Si es conveniente conservar todas las Ordenes (fl. 47):
19—Cómo se podría perpetuar la reforma (fl. 53).
Conclusión (fl. 56).

Como se ve, era un tratado completo, con un método bien definido, que aspiraba, no sólo a la reforma de aquel tiempo, sino también al perenne vigor y frescura de las Ordenes religiosas en la Iglesia de Dios. La dignidad, exactitud y prudencia con que está escrito revelan un hombre de elevado espíritu sobrenatural, conocedor profundo de las miserias de los Religiosos y de su complicada psicología. Con tales consejeros, bien podía Clemente VIII emprender aquella difícil empresa, «cuyo fruto, —decía el desconocido autor— será mucho mayor que el alcanzar grandes victorias contra los Turcos» [72].

En segundo lugar, debemos mencionar también la parte que en esto tomó el conocido P. Antonio Possevino, S. J. empleado después por el mismo Pontífice en muchas obras de trascendental importancia y grande gloria de Dios [73].

Consta, ante todo, por los documentos que se conservan en el Archivo de la Curia de la Compañía de Jesús [74], que como miembro muy principal de la Comisión o Congregación de la Reforma y Visita de Roma [75], creada por el Pontífice anterior, Inocencio IX, a fines de 1591, había redactado varios documentos importantes sobre este punto, que la comisión no pudo entregar, como dijimos, a Inocencio IX, sino a su sucesor, Clemente VIII [76].

Entre ellos se encuentra un escrito que lleva por título: «*Modo de ayudar las Religiones decaídas*» [77] que, aunque breve, señala

---

72 «Trattato de Regolari, et lor Riforma», Conclusione, fl. 56.
73 Cfr., v. gr. **Pastor L.** «Geschichte der Pœpste», Elfter Band; pág. 65 Ed. Española; T. XI, Vol. XXIII pág. 93.
74 Vide: Op. NN., Vol. 314, folio 2 y 91 y sgts.
75 Cfr. Ibidem, Vol. Op. NN. 314, fl. 2.
76 Cfr. Archiv. Curiae, S. J., Vol. Op. NN. 314, fl. 2; y más arriba pág. 21.
77 Cfr. «Modo di aiutare le Religioni Scadute», di Ant. Possevino: Ibidem, Opp. NN. 314, fl. 30-31.

ya algunos de los medios empleados, o al menos intentados, por Clemente VIII, como es, por ejemplo, la formación de Conventos numerosos, donde se exija el pleno vigor de la observancia, suprimiendo los conventos pequeños, que se prestan a la relajación Es uno de los puntos en que insiste el Papa, ya desde el principio, como aparece claro por el relato de las reuniones celebradas con los Generales y Procuradores de las Ordenes Religiosas, en marzo de 1592 [78], y se verá mejor, más adelante.

De mayor importancia todavía es el memorial redactado y entregado por el mismo P. Possevino, de orden del P. Claudio Aquaviva, General de la Compañía de Jesús, al Papa Clemente VIII, el mismo día en que tomó posesión de la Basílica de Letrán, 12 de abril de 1592 [79].

Aunque, en su mayor parte, tiende a convencer al Papa de la necesidad de no elevar a dignidades a los hijos de la Compañía [80], contiene, sin embargo, no pocas sesudas observaciones de carácter general, y así no resulta del todo inexacto el título con que se le designa en los documentos del Archivo: «*Modus iuvandi familias religiosas*» [81].

La falta de firma en muchos escritos hace que no podamos atribuír, con certeza, al P. Possevino algunos otros importantes documentos, que, tal vez, debamos a su docta pluma; pero bastan suficientemente los ya citados para hacer resaltar la importancia de su intervención. El mismo Tratado acerca de los Regulares y su reforma, de que antes hablamos [82], ¿no será, quizás, una de esas piezas debidas al P. Possevino? Carecemos de argumentos para asegurarlo, pero sería muy digno de su prudencia y de su celo.

Nos abstenemos deliberadamente de añadir nuevas confirmaciones a nuestra proposición, pues la conducta misma del Papa va a demostrarnos, en seguida, con cuánto consejo y prudencia

---

78 Véase más arriba, pág. 152.

79 Consta que el Papa tomó posesión, ese día, por el: «Diariorum caerimon. Jo. Pauli Mucantii .., tom. II. Bibl. Apost. Vat. Ms. Vat. Lat. 12.317, folio 143, a tergo. — Que fue entregado ese día. Cfr. Archiv. Curiae S. J.; volumen citado, folio 314.

80 Se temía por entonces la promoción del P. Toledo al Cardenalato.

81 Cfr. Archiv. Curiae S. J., Vol. **Opp. NN.** 314, folio 314 (otra copia al folio 32).

82 Véase más arriba, pág. 161.

quiso proceder en su reforma, aunque, quizás, su propio carácter y la dificultad misma de las circunstancias, si no fue, acaso, la corta visión de algunos de sus consultores, anularon, casi por completo, su buena voluntad e hicieron que su reforma llegara a ser de difícil, por no decir de imposible aplicación.

El resultado de todos estos consejos y observaciones fue, a nuestro parecer, la determinación de comenzar también por Roma la reforma de las Ordenes religiosas, para extenderla luégo, más fácilmente, dentro y fuera de Italia.

De ahí que podamos distinguir en su reforma tres diversas fases, claramente demarcadas, cuya subordinación y enlace quedarán de manifiesto con la sola exposición de los hechos, a saber: la reforma en Roma, la reforma en Italia, y la reforma en el mundo entero. Así pues, con estas ideas y dentro del marco de la reforma general de Roma, emprende Clemente VIII la reforma de las Comuniades religiosas [83].

11. — Su reforma en Roma

Ahora bien, convencido como estaba no sólo de que la reforma había de partir de Roma, sino creyendo además, con toda buena fe, quizás no tanto en virtud de su propia convicción, cuanto por los consejos y sugerencias de otros [84], que él había de ser el mejor instrumento para la reforma de los Conventos de Roma, que debían servir de modelo a todos los demás,

> no dudó, — como nos dice el Cardenal Bentivoglio— en olvidarse, en cierta manera de su eminente oficio y de su propia majestad, para abajarse por sí mismo, muchas veces; a deponer su propia pesonalidad y a revestir, por decirlos así, la de cualquier ordinario Superior claustral, trasladándose de improviso él mismo a los lugares más relajados, para cerciorarse allí, con sus propios ojos, de los desórdenes corrientes, a fin de poder encontrar así los remedios más propios y adecuados [85].

Si hubiera conocido la psicología de los Religiosos, no lo hubiera intentado jamás! Y bastante cuenta debió darse más tarde de lo desacertado de tal decisión, por los pocos y amargos frutos que de ella recogió.

Su propio carácter y la gravedad misma de los males que

---

[83] Cfr. **Acta Visitationis**. . . Bibl. Valicell: Ms. I (littera i), 59.

[84] Véase el punto 7 del «Trattato de Regolari. . .».

[85] Cfr. **Bentivoglio: Memorias** Bibl. Apost. Vat.: Ms. Ottob. Lat. 2.243, pág. 33, a tergo.

descubría le llevaron a tomar medidas demsiado severas, para las cuales no quedaba ya apelación y, desgraciadamente, no era éste, quizás, el método apropiado para conseguir los elevados fines que se proponía: a un enfermo que agoniza, si se le da un remedio demasiado fuerte, casi con seguridad, se le mata, en vez de curarle. Algo de esto pasó, tal vez, con la reforma de Clemente Octavo.

Antes, había pensado, quizás, visitar únicamente, como Obispo de Roma, las Basílicas, Iglesias e Instituciones que suele visitar cualquier otro Obispo en su Diócesis: ahora, en cambio, emprenderá una visita general, cuyas fatigas sólo un hombre de su temple podía soportar.

Así pues, el 7 de junio de 1592, llama a su presencia a algunos Cardenales y Prelados, les manifiesta sus designios, y después de reconocer su poca preparación para el Gobierno, con las humildes palabras que hemos copiado más arriba, designa la siguiente comisión, que formó luego la *Congregación de la Reforma y de la Visita de Roma:*

> Hieronymum Cardinalem Rusticuccium, Suae Sanctitatis in Urbe Vicarium, Alexandrum Medicem, Cardinalem de Florentia, Augustinum Valerium, Cardinalem de Verona, et Marianum Perbenedictum, Cardinalem de Camerino... Elegerat etiam Clemens operarios Ludovicum de Torres, Archiep. Montis Regalis, Caesarem de Nores, Episc. Parentinum, absentem; et Audoenum Ludovicum, Episc. Cassanensem. Nominavit quoque theologos duos... R. P. Franciscum Toletum, S. J., quem cum aliis negotiis impeditum distineri contingeret, eius vicem suppleri voluit a R. P. Stephano Tuccio, eiusdem Societatis presbytero theologo, et Magistrum Alexandrum Franciscum theologum Ord. Praedicatorum. Pro notandis autem et describendis quae in Visitatione decernentur, me Andream Sorbolongum a secretis constituit [86].

Y declaraba, según vimos, a esta comisión:

> ...opera vestra Nos uti statuimus... ad paranda ea quae ad Visitationem pertinebunt. Basilicas omnes, Ecclesias postea illas quae Collegiatae nominantur, deinde parochiales omnes, post eas Monasteria religiosorum et religiosarum, hospitalia et loca omnia pia, Deo iuvante, visitare statuimus [87].

O como se dice más ampliamente en la Bula «*Speculatores Domus Israel*», que por consejo de dicha Comisión, publicaba al día siguiente, para anunciar la Visita al pueblo de Roma:

---

[86] Cfr. «Decreta Smi. D. N. D. Clementis Papae VIII, facta in Visit. Eccles. Urbis —VIII Junii 1592— Arch. Secret. Vat.: Ms. Miscell. Arm. 7, 3.

[87] Cfr. Ibidem, pág. 6.

...statuimus, pro nostro pastorali officio, Deo bene iuvante, hunc peculiarem agrum et gregem nostrum resognoscere, et romanae Urbis omnes, tam patriarchales quam colegiatas et parochiales ecclesias, eorumque Capitula et personas, item monasteria, conventus et ecclesias quarumvis Ordinum; tam virorum quam mulierum, hospitalia, collegia; confraternitates laicorum; montem pietatis et omnia, quocumque nomine censeantur, loca pia, per nos ipsos vasitare [88].

Dejando a un lado las visitas de las Basílicas, parroquias y lugares sacros, que no nos interesan, nos fijaremos únicamente en los conventos o casas religiosas visitados.

Bástenos saber, tan sólo, que la visita general comenzó ocho días después, el 14 de junio de 1592 [89], no el 18 de junio, como dice equivocadamente Pastor en su historia [90], y se empezó, como era natural, por la cabeza y madre de todas las iglesias de la Cristiandad, la Basílica de Letrán [91].

Los comentaristas contemporáneos narran muy por menudo, no sólo su contenido jurídico, sino también todo el ceremonial y parte litúrgica, así de esta como de todas las demás visitas, que se continuaron en lo sucesivo, mezclando indiferentemente los lugares, y que solían hacerse, de ordinario, los Domingos, como ya lo hemos visto por el testimonio del Embajador veneciano [92]. Esta misma visita de Letrán se hizo el domingo 14 de junio, día consagrado por la Iglsia a San Basilio Magno [93].

Vinieron luégo Santa María la Mayor, San Pedro, etc. [94]; y el primer convento o casa religiosa al que le correspondió el turno, fue la Basílica y convento de los doce Apóstoles. En efecto, el 7 de Agosto, el Pontífice:

Contulit se... ad Basilicam Sanctorum duodecim Apostolorum [95].

---

88 Cfr. **Bullarium** Turin., Vol. IX, pág. 564 Nº 1.

89 Cfr. «Commentarius Visit. Clem. VIII, anno 1592» — Archiv. Secret. Vat. Fondo Borghese, I, Ms. 869, folio 6 (otra copia: Ibid. Misscell. Arm. 7; 4.

90 Cfr. «Geschichte der Pæpste», Elfter Band, pág. 422. Ed. Esp. T. XI; Vol. XXIV pág. 56.

91 Cfr. «Decreta S. D. N. D. Clem. VIII, Facta in Visit. Urbis—Arch. Secr. Vat. Miscell. Arm. 7, 3; también el «Commentarius» citado en la nota (89).

92 Véase más arriba, pág. 149.

93 Véanse el «Commentarius» y «Decreta» citados en la nota (91).

94 Ibidem.

95 Véase «Decreta» .. (citados en la nota (91), pág. 166.

Generalmente, el Papa procedía de la siguiente manera en todas sus visitas: visitaba, primero, uno por uno, todos los altares y capillas de la Iglesia, dando ordenes y decretos sobre todo lo que allí se debía hacer; reunía luego a todos los frailes, en la sacristía o en algún otro sitio separado, y los exhortaba a la reforma en un severo sermón; celebraba la santa Misa y pasaba luego al convento, que visitaba muy minuciosamente, celda por celda, sin dejar rincón alguno a donde no fuese. Luégo, retirado a algún aposento más amplio, o en la misma sacristía, a una con los miembros de la comisión de reforma, redactaba provisoriamente las medidas que se juzgaran necesarias para reformar y enfervorizar aquella comunidad [96].

Las más de las veces, la visita no podía terminarse en un día, y entonces el Pontífice tornaba otra vez a la visita del convento, hasta quedar del todo satisfecho de su inspección. Pocos días después, hacía examinar, en su presencia a todos los confesores, a quienes había suspendido interinamente, con ocasión de la visita; y hay que confesar que la mayor parte de ellos, a consecuencia del examen, continuaban suspendidos por varios años, y no pocos de ellos *ad vitam*, por el mismo Pontífice.

Los Decretos o medidas de reforma tampoco solían promulgarse inmediatamente; se daban sólo algunos preceptos más urgentes, y al cabo de algunos meses, se promulgaban los Decretos, estudiados y redactados por la Comisión, con las solemnidades y el ceremonial que veremos [97].

Así sucedió en la visita a la Basílica y convento de los doce Apóstoles: dándonos cuenta de la visita del Pontífice, continúan los «Decretos» [98]:

> ...gravem ac pium sermonem habuit ad fratres.

Pero, a propósito, precisamente de este sermón, trae el comentarista aquellas palabras que ya hemos copiado:

> ...Visus est Pontifex usus esse forma loquendi acriore, quam unquam antea; fuerunt tamen qui dicerent nullo genere dicendi tam acri, nullis tam asperis verbis uti potuisse Pontf., quinacrioribus et asperioribus esset opus [99].

---

[96] Véase el «Commentarius Visitationis...» Arch. Vat., Borgh. I, 869.

[97] Cfr. Ibidem, y además los «Decreta»; y avvisi que luégo citaremos.

[98] «Decreta Visit. (Arch. Vat., Miscell. Arm. 7, 3), pág. 32.

[99] «Commentarius, ut supra, folio 32.

Pero la visita no terminó aquel día:

> die vero 19... [100] eiusdem mensis Pontifex iterum visitavit Ecclesiam et Monasterium Fratrum Conventualium SS. Apostolorum, ad inchoatam eiusdem Ecclesiae et Monasterii visitam perficiendam; in mansionibus Rmi. Dni. Card. Sernan [101]. Sanctitas Sua se recepit, ubi cum Cardinalibus et Ministris solitis, visitae congragationem habuit, quae duravit duas horas et amplius, multa fecit, ut audivi, Decreta quae ore suo proprio dictavit, et inter alia ordinavit ut omnes fenestrae Monasterii, quae in vias publicas seu vicinorum atria prospectum habebant, clauderentur cemento et lapidibus [102].

Y cómo hiciera el Papa la visita nos lo dice el Aviso de Roma, del mismo día 19 de agosto de 1592:

> Esta mañana, Nuestro Señor entró al Monasterio de los Santos Apóstoles... y visitó de improviso todas las celdas de aquellos frailes, detenidamente, aún dentro de las cajas, los libros y todas las demás minucias [103].

El resultado de tan detenida inspección solía ser la orden de trasladar a la cocina todos los comestibles encontrados en los aposentos; hacer colocar todo el dinero en la caja común; destinar a los hospitales o asilos todas las joyas y objetos de lujo, encontrados en poder de los frailes; quemar todos los libros profanos y castigar a sus poseedores, como también a los que tuvieran cosillas poco conformes con la pobreza, como aguas olorosas, objetos de arte, etc. Y de ordinario, aunque el Papa interrogaba siempre a los delincuentes, no valían disculpas de ninguna clase [104].

Dos Decretos se daban generalmente, ya desde la primera inspección; el que ya hemos oído, de tapiar absolutamente todas las ventanas que miraban a las calles o a los huertos vecinos, destruyendo, además, todos los pretiles o gradas que pudieran dar acceso a ellas, y la orden perentoria de salir inmediatamente de

---

[100] Se añade: «... seu 20»; pero consta de los «Decreta» y de Acta Visit... ya citado (Bibl Valicell. I littera i), 59, folio 39, que fue el 19 y no el 20 de agosto.

[101] Dicho Cardenal era de la misma Orden de los Conventuales, y habitaba allí mismo.

[102] Cfr. «Diariorum Caerim. Jo. Pauli Mucantii... tom. II: Bibl. Apost. Vat.: Ms. Vat. Lat. 12.317, folio 295.

[103] Cfr. «Avvisi di Roma, 19 agosto 1592: Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060, II, folio 509.

[104] Cfr. «Commentarius Visit...: Archiv. Secret. Vat.: Ms. Borgh., I, 869; Vide etiam **Pastor:** «Geschichte der Pæpste», Elfter Band; pág. 424. Ed. Española, T. XI, Vol. XXIV pág. 58.

Roma, para todos los frailes de otros conventos, que se hallaran en la Ciudad Eterna, sin razón justificada [105].

Aquél día a pesar de la larga congregación celebrada y de las muchas órdenes que dictó el Papa ore *suo proprio*, no se promulgaron los decretos de reforma para los Conventuales: esto se hizo casi dos meses después, como veremos más adelante.

Diez días después, el Domingo 31 de Agosto, correspondió el turno al Hospital y Convento del Espíritu Santo in Sassia. Esta visita fue de las más enojosas y de las que dieron lugar a mayores incidentes; la disciplina debía andar muy mal, sobre todo, por las relaciones con un convento o instituto de mujeres, que dependía también de los directores del Hospital, fuera de otros muchos abusos que el Papa siguió remediando, aún después de la visita [106].

Júzguese por esta información que se nos da sobre el sermón del Papa:

> Tum Pontifex, non placido et benigno sermone, ut alias in similibus consuevit, sed gravibus, asperis et trepidandis verbis eos potius monere et reprehendere quam hortari coepit [107].

Y según otra fuente:

> ...les hizo un discurso que puede llamarse más bién, bravata acerbísima, que sermón o reprensión o exhortación [108].

Pero para que se vea con cuánto conocimiento y prudencia procedía el Papa en su visita, él mismo declara en su discurso que ya su padre y él mismo, siendo cardenal, habían tenido que ocuparse mucho de los asuntos del Hospital y de su convento, por los muchos y ruidosos pleitos que había tenido; y que ahora, antes de presentarse a la visita, había estudiado él, personalmente, las Contituciones, «durante tres meses [109].

Para el desarrollo de la reforma religiosa no tiene mucho interés esta visita; prescindimos, por eso, de relatar sus pormenores. Cuanto al estilo de los sermones del Papa, tendremos ocasión de apreciarlo bastante con los ejemplos que daremos después.

---

[105] Véanse los «Decreta» y el «Commentarius Visit...» tantas veces citados: Archv. Secret. Vat.: Mss. Miscell. Arm. 7, 3 y 4.

[106] Cfr. «Diarorum cœrim...» tom. II: Bibl. Apost. Vat.: Ms. Vat. Lat. 12.317, fl. 297; «Decreta» y «Commentarius» citados, etc.

[107] Cfr. «Diariorum caerim...» (ut supra), fl. 297, a tergo.

[108] Cfr. Mucanzi: Diaria-Bibl. Apost. Vat.: Ms. Vat. 12.291, fol. 96.

[109] Cfr. «Diariorum caerim...» (ut supra), fl. 297, y sgts.

Sin embargo, en medio de todas estas molestias de la visita, el Papa no se olvida de las órdenes impartidas a todos los Religiosos, en las reuniones de Marzo. Se recordará que había exigido la supresión de los conventos pequeños, donde no pudieran sustentarse doce religiosos [110]. Más tarde, se nos dice que les hizo intimar también, bajo graves penas, que no se procuraran, por medio de nadie, grados o dignidades de ninguna especie [111]. Y el primero de Abril, se anuncia que el Papa hace ejecutar la decretada supresión de los conventos pequeños [112].

Por su parte, el P. Possevino, en su Memorial del 12 de Abril, declaraba al Papa que se había atrevido a poner sus consideraciones a los pies de su Beatitud,

> porque Su Santidad, no sólo había exhortado a los Religiosos, sino que, podía decirse; que les había abierto la boca y les había dado ánimo para que se conformaran con su santo deseo... [113].

Quizás, no habían faltado tampoco otras respuestas y observaciones de diversa procedencia, que se elevaran hasta el solio del Pontífice!

El hecho es que, después de la visita del 31 de Agosto, al Hospital di Santo Spirito, contiinúa el «Commentarius»:

> Vocavit aliquot post dies ad se Procuratores omnium Ordinum, monuit illos graviter, ut darent operam; ut eorum Monasteria reformentur, ut singulorum visitatione, quam Deo iuvante se facturum esse sperat, nihil reperiat quod eius animum offendat, et quod punitione aut reprehensione sit dignum: Interea iubere se dixit, ut singuli Generales aut Procuratores, qui aderant; Monasteria indicent, in quibus diligentius regula, quam religiosi professi sunt, servetur, ut illi, qui pietate praestant; et zelo Dei sunt incensi, possint liberius et tutius servire Altissimo [114].

Los avisos de Roma son más explícitos; el 19 de Septiembre, se informa:

> El jueves, Nuestro Señor hizo llamar a su presencia a todos los Generales y Procuradores generales de los frailes que hay en

---

110 Véase más arriba, pág. 152.

111 Cfr. Avv. del 21 de marzo 1592—Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060; I. folio 178.

112 Cfr. Avv. del 1 abril 1592. Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060, Folio 205.

113 Véase más arriba pág. 163.

114 Cfr. «Commentarius Visit...—Archiv. Secret. Vat.: Ms. Borgh. I, 869, fl. 39.

Roma, y habiéndolos congregado delante de sí, en una estancia secreta e interior del Palacio de Monte Cavallo, les ordenó, con semblante turbado y palabras de desdén, que deberán ejecutar cuanto disponga su Santidad, sin que se le dé respuesta ninguna. Lo cual se redujo a que le entreguen una lista de todos los frailes de vida ejemplar y cumplidores de sus Reglas, y por separado, otra de los díscolos; y que quería tres o cuatro Monasterios grandes por Provincia, donde se diera ejecución perfectamente a lo que corresponde a buenos Regulares, y no tantos conventillos y lugarejos, propios únicamente para continuar su vida desarreglada; y que, puesto que, de las visitas hechas por Su Beatitud; no veía ejecución de cuanto él había ordenado, y que debían hacer por su obligación, protestaba ante los Superiores con las palabras: **sanguinem fratrum vestrorum de manibus vestris exquiram**, etc. Y sin añadir nada más, ni haberle dado respuesta alguna ninguno de los Generales y Procuradores, se retiraron de allí, atónitos y pensativos [115].

Son ya bastante claras las palabras de la relación, pero queremos añadir algunos apartes del discurso del Papa. Comienza así el Pontífice:

Es esta la segunda vez que os hemos hecho llamar, para discurrir en torno al fin que nos proponemos, —del cual empezamos a hablar ya en la primera— y que deseamos grandemente: la reforma de las Religiones, y restituírlas a su primitivo ser, y procurar, en cuanto lo permitan nuestras fuerzas, que caminen en la más fresca observancia de sus Reglas, con las cuales fueron santamente instituídas, cada cual por su Padre; pues de esto depende el bien y la reforma de la Cristiandad, siendo las Religiones como los huesos de ella, que la sostienen. Y si bien se han pasado ya muchos días, no vemos, sin embargo, mutación de importancia; y por esto, os hemos llamado de nuevo para deciros que Nos estamos resueltos a hacer todo esfuerzo para que esto se realice, lo cual quisiéramos que lo hicierais vosotros mismos; si no, Nos lo haremos hacer.

Vienen luégo las palabras que hemos copiado más arriba, sobre la importancia de las Religiones en la Iglesia [116] y un recuento de lo males presentes y de los remedios intentados, y luégo continúa:

Pero os he hecho llamar a vosotros, Superiores, para deciros que me deis una nota de dos o tres Conventos o Monasterios de los mejores, cada cual de acuerdo con su Religión, en los cuales se viva según las Reglas, porque estamos resueltos a que en ellos

---

[115] Cfr. Avvisi di Roma, 19 Sept. 1592—Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060, II, folio 567.

[116] Véase más arriba, pág. 149.

no puedan permanecer sino los que quieran observar puntualmente y al pie de la letra sus Reglas y Constituciones, con las cuales fueron fundadas y Constituídas.

Solicita después el concurso de los Superiores para la reforma, y concluye:

Hemos visitado algunos lugares, y hemos encontrado maldades y enormidades tan grandes, y en particular en lo que toca al cuidado de las Monjas exorbitancias y excesos tan graves, que entre Turcos se hablaría de ellos con menos vergüenza. Cosas tales que Nos no podemos hablar de ellas con calma, y cuanto más metemos la mano en la llaga y penetramos más a su fondo, tanto más peligrosa y mortal la descubrimos. Intentaremos, por ahora, este remedio, y si este no aprovecha; pasaremos (estad seguros de ello) a remedios más acerbos. El deseo que tengo ardentísimo e infinito de esta reforma, quiero que vosotros todos lo conozcáis y que os persuadáis de él dentro de vosotros, para que me ayudéis y cooperéis conmigo, a disponeros a ello y a ejecutarlo. Os lo recomendamos, y os lo suplico cuanto más encarecidamente puedo, por las entrañas del Señor. La obra es importantísima y de las consecuencias que vosotros veis, así lo hemos juzgado nosotros, y pienso que vosotros todos, juntamente con Nos, la tendréis por tal. Nos daréis, pues, nota de estos lugares, en cada Provincia separadamente. Pues de ninguna manera nos aquietaremos en este negocio, ni soportaremos que la Iglesia de Dios viva con Religiones tan maleadas y corrompidas; y de vosotros no aguardo respuesta, sino ejecución [117].

¡Era realmente, para salir «atónitos y pensativos!».

Entre tanto, la visita continuaba adelante. Hemos dejado a los Conventuales de los doce Apóstoles esperando los Decretos de su reforma: esto tuvo lugar el 4 de octubre siguiente, y se nos describe así:

El Domingo, se dio orden a los Frailes de los Santos Apóstoles de no salir del Monasterio durante todo el día, so pena de la vida, y luego se les leyó su Regla, que han de observar; acerca de ciertas cosas que no tenían antes prescritas, como de poder los frailes comer retirados en sus celdas, y cosas semejantes; queriendo los Superiores que coman todos en el Refectorio, y otras reformas [118].

Quien quisiere saber en qué consistían aquellas «otras reformas», puede leer, sencillamente, el célebre Decreto «*Nullus omnino*», que servirá, en seguida, con ligeras variantes, para los de-

---

117 Cfr. Archiv. Curiae S. J.: Ms. Vol. Op. NN. 314, fl. 14.

118 Cfr. Avvisi di Roma, 7 oct. 1592: Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060, II, fl. 604, a tergo.

más conventos de Roma, y será luégo extendido, —25 de junio de 1599— a todos los Religiosos, no sólo de Italia, sino también del mundo entero. Llama, efectivamente, la atención el que, ya desde la primera vez, en este Decreto dado para el convento de los doce Apóstoles, se encuentran no sólo el sentido y la substancia, sino hasta la redacción misma del Decreto General posterior, en el cual faltan tan solo algunas graves penas, impuestas a los conventos particulares, para urgir el cumplimiento de determinadas prescripciones [119]. Las pruebas convincentes, las daremos en seguida.

A fines del mismo mes, el 26 de octubre de 1592, visitaba el Papa a los Servitas de San Marcelo:

> El lunes, el Papa visitó de improviso la Iglesia de S. Marcelo, y tuvo el sermón acostumbrado, ordenando, por lo demás a aquellos Frailes que reciban la misma reforma que ha sido dada a los Frailes de los Santos Apóstoles, fuera de ciertas cosas que no les tocan a ellos [120].

El «*sermón acostumbrado*», fue en aquella ocasión bastante más grave y severo que de ordinario. El «Commentarius», y también el manuscrito de los Decretos de la Visita, suelen dar un resumen de lo dicho por el Papa en cada uno de los lugares que visitaba; se encuentra además, en el Archivo Vaticano, un interesante volúmen, escrito, casi todo, de propia mano de Clemente VIII, y que contiene la mayor parte de los sermones o discursos que iba pronunciando en la visita. Por él puede verse con claridad cuánto limaba y repasaba el Papa sus propias ideas, pues muchos de ellos no están sólo corregidos, sino rehechos completamente varias veces [121].

Sirviéndonos de este valioso manuscrito, podemos afirmar que el más duro de los discursos del Papa fue, precisamente, el pronunciado en el Convento de los Servitas, con ocasión de la visita de San Marcelo Daremos aquí tan solo algunos fragmentos. Comienza el Papa con el siguiente exordio:

---

119 Véase más adelante, pág. 189.

120 Cfr. Avv. di Roma, 28 oct. 1592—Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060, II, folio 646, a tergo. Cfr. etiam «Decreta»; Arch. Secret. Vat. Miscell. Ar. 7, 3, pág. 45; «Commentarius», Ibid.; Miscell. Arm. 7; 4; fl. 41.

121 Cfr. in Archiv. Secret. Vat., Fondo Borghese, Serie II, Vol. 51 A—52; que tiene como título, al dorso: «Visite di Clemente VIII», al folio 2: «Delle Visite fatte in Roma da PP. Clemente 8º»; y al folio 3, a tergo: «Clemente ottavo. Ragionamenti fatti dal Papa in occasione della visita, di mano di Sua Santitá». (Contiene además proposiciones de las controversias **de Auxiliis**, y algunos escritos de mano ajena).

> Si se nos hubiese dicho que era difícil inducir a vivir bien y cristianamente a los asesinos de la calle y a los hombres envueltos y sumergidos en el mundo, no nos hubiera sido difícil el creerlo: pero que fuera difícil y casi imposible persuadirlo a personas religiosas que, además de lo que renunciaron en el bautismo, han abnegado también su propia voluntad, al hacer la profesión, confesamos que dificilísimamente lo hubiéramos creído; y sin embargo, a causa de nuestros pecados, lo vemos por experiencia, con sumo desagrado y amargura, porque encontramos que no sólo alguno, sino casi todos vosotros; exceptuados poquísimos, con grande alucinación, habéis cambiado el objeto; la meta y el fin, y también los medios para llegar a ese fin que os propusísteis, o debisteis proponeros cuando con votos solemnes os hicisteis religiosos.

Sigue luégo hablando del fin y de los medios; compara a sus oyentes con los israelitas del desierto, que querían regresar a Egipto para saciarse y les dice:

> Más aún, en esto parece que seáis todavía peores que ellos, pues si bien ellos, si la memoria no me engaña, murmuraban contra Moisés y se acordaban de estas cosas, sin embargo, no volvieron nunca atrás para regresar a Egipto; pero vosotros, no sólo os acordáis de los placeres, sino que volvéis atrás a velas desplegadas y, como se dice, viento en popa, os sumergís en ellos, a guisa de aquel animalote que se soterra en el fango.

Los desórdenes de que los reprende son cosa que espanta; los exhorta con muchas razones y paternalmente a cambiar de vida, y concluye así:

> Y si no vivís bien voluntariamente, nos esforzaremos porque lo hagáis **etiamsi inviti;** pero no creemos que seais tan refractarios, tan obstinados, y estéis tan en las manos del demonio, que no queráis entrar de nuevo en vosotros y ver cuánto sea reprobable la vida pasada, cuán poco conveniente, no sólo a un religioso y a un cristiano sino también a un seglar, y conociéndolo, no queráis dirigiros al Dios benignísimo para pedirle perdón de los errores pasados, recurriendo a la intercesión de aquella Beatísima Virgen, cuya esclavitud ha sido y es benignísima aún para los pecadores, y en fin, acogeros a la segunda tabla de la penitencia y convertiros de veras a Dios, esforzándoos por servirlo tanto cuanto lo habéis ofendido, y por edificar con el buen ejemplo tanto cuanto habéis destruído con el malo, haciendo lo cual, podemos esperar firmemente que obtendréis de Dios las gracias, puesto que El **dat omnibus abundanter, et non improperat,** y lo obligaréis a favoreceros en todas las necesidades universales y particulares... [122].

---

[122] Cfr. «Ragionamenti fatti dal Papa in occasione della Visita...» Arch. Secret. Vat., Fondo Borgh., serie 2da. Vol. 51 A—52, folios 62-65.

Que la Orden tuviera necesidad de tales remedios, y que no parara ahí la severidad del Papa, vendrá a probarlo el curso de nuestro relato.

En cuanto a los Decretos, que les fueron promulgados dos meses más tarde, el 16 de diciembre del mismo año 1592, nos dicen las Actas:

> ...Reliqua Decreta omnia, ut etiam praecedentia, concordant de verbo ad verbum cum decretis factis in visitatione Fratrum Minorum Conventualium, mutato tantum verbo Guardian. In Prior. Et in hac visitatione S. Marcelli addita conditione quod Papa abrogat omnino Consetudinem qua Conventus, per octo primos dies. victum subministrare solebat Generali, cum is in illum advenerit, et ideo omnia Decreta ad quae adstringuntur Conventuales, scripta et praescripta sunt pro Servitis; et publicata et intimata eisdem Capitulariter congregatis, die 16 mensis Xmbris. 1592 [123].

Aquel año, no hubo ya más visitas de Monasterios; pero hemos visto cómo, a fines de noviembre, se esperaba la reunión general de todos los Religiosos, para consultar los puntos o capítulos de la reforma,

> antes de que se publiquen... para esparcirlos luégo, muy bien limados y considerados, en toda la Cristiandad [124].

Por otra parte, el 26 de diciembre, se anuncia ya que el Papa prohibió a los Religiosos de todos los Conventos de Roma «dar regalos a toda clase de personas» [125]. ¿Sería esto lo que se iba a promulgar en la reunión general que no pudo celebrarse en noviembre?

Bien podemos suponerlo, pues se trataba nada menos que de le famosa Constitución «*de largitione munerum*», que entonces fue promulgada únicamente para Roma, y año y medio después, el 19 de junio de 1594, se extendía al mundo entero [126]: prueba más que evidente del método del Papa y de sus intenciones.

Permítasenos anotar, de paso, que esta Constitución, de cuya universalidad nadie duda, fue rechazada y encontró muchas difi-

---

[123] Cfr. «Acta Visitationis...» Bibl. Valicell.: Ms **I.** (litera i), 59, folio 55, a tergo. (Estas Actas no son otra cosa que los «Decreta», tantas veces citados, reunidos después con los de Inocencio XII; véase pág. 164

[124] Véase más arriba, pág. 152.

[125] Cfr. Avv. del 26 Dic. 1592. Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1060 II, fl. 759

[126] Cfr. **Bullarium,** Taurin., Vol. X; pág. 146; **Pastor:** «Geschichte der Pæpste», Elfter Band, pág. 425. Ed. Española. T. XI; Vol. XXIV. 59.

cultades, precisamente en una de las naciones más católicas del mundo: la España del siglo XVI.

En una junta celebrada en Valladolid, en octubre de aquel año, y a la cual concurrieron todos los religiosos, menos los Jesuítas, declararon,

> de común consentimiento, que la Constitución pontificia era impracticable... teniendo presente la costumbre tan recibida de obsequiar los religiosos a sus amigos y a personas ilustres, y de poseer para este fin ciertos regalos y algún peculio en sus celdas [127].

Por medio del Nuncio elevaron una súplica a Su Santidad, para pedir su abrogación; por lo cual el Nuncio

> los reprendió de su temeridad y les hizo presente que estaban obligados, aunque les pesara, a obedecer a Su Santidad.

A pesar de todo, siguieron en su resistencia y tuvieron gran dificultad en aceptarla [128].

Es verdad que la Constitución es bastante severa, pero muy conforme, en el fondo, con la pobreza religiosa. Sin embargo, que su observancia y la sumisión a sus preceptos no fueran muy puntuales, en el mundo entero, lo prueba el encarecimiento con que la inculca de nuevo el Papa Urbano VIII, en la declaración que, acerca de su sentido, expidió el 6 de octubre de 1640 [129].

Como al mismo tiempo que los Conventos, se visitaban también las parroquias y demás iglesias y lugares píos de la Ciudad, es claro que no podían ser demasiado frecuentes las visitas hechas a los religiosos; sin embargo, más o menos en la forma que acabamos de ver, se fueron sucediendo en los años siguientes. Por desgracia, el Comentario [130] de tales visitas sólo llega hasta la de San Lorenzo in Lucina, celebrada en marzo del año siguiente, 1593. En cambio, los Decretos [131], continúan sin interrupción hasta el año 1600, y por ellos podemos darnos cuenta del curso de aquellas visitas.

Durante todo el año de 1593, sólo fueron visitados los PP. Ca-

---

[127] Cfr. **Astrain**, S. J. «Hist. de la Comp. de Jesús en la Asistencia de España (Madrid 1909), Vol. III, cap. XXII, pág. 688; n. 5.

[128] Cfr. **Astrain**, lce. cit., —Arch. Secret. Vat.: Nunziatura di spagna; XLVI, fl. 46 y sgts.

[129] Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol XV, pág. 81.

[130] Cfr. «Commentarius Visit...». Archiv. Secret. Vat. Ms. Borgh. I, 869.

[131] Cfr. «Decreta...» facta in Visit.: Ibidem, Miscell. Arm. 7, 3.

puchinos, el 7 de julio; y allí dió el Papa muy pocos decretos, por haber hallado las cosas en regla [132].

El 4 de enero de 1594, visitó el Papa a los PP. de la Compañía de Jesús; fue esta, precisamente, la visita que hizo a los Padres de la quinta Congregación general, reunida entonces por imposición del mismo Pontífice. Se contentó con visitar sólo la iglesia y dar algunos decretos acerca de las capillas y altares de ella [133]. Sobre la visita misma y la exhortación que hizo a los Padres Congregados puede verse la extensa narración del P. Astrain, en su «*Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*» [134].

El 5 de febrero del mismo año, fueron visitados la Iglesia y Convento de Santa María in Transpontina [135], y el 5 de marzo, los de Santa María in Populo [136]; y en ambos se dieron, con ligeras variantes, los Decretos que ya conocemos [137].

A medida que iba avanzando en la visita, se nota que el Papa se iba haciendo un poco más suave y humano en sus decretos, esto se observa especialmente en la visita hecha a los Frailes de Santa María de Aracoeli, el 22 de febrero de 1595 [138], donde expresamente se hace constar que hallaron poca necesidad de reforma. Sin embargo, para que se vea que el rigor y la seriedad no disminuían, los Avisos de Roma nos dan cuenta de que, aquel día, los Prelados de la Comisión de Reforma fueron muy tempranito al Convento, reunieron a todos los Frailes en el oratorio, les pidieron las llaves de las celdas y demás dependencias y se fueron a inspeccionarlas, dejando a los Frailes allí encerrados.

El Papa se presentó horas más tarde, celebró, como siempre, la Santa Misa y luego habló a aquellos frailes, junto con los de S. Bartolomé y S. Pietro in Montorio [139]; luégo se fue a hacer la visita, durante la cual, no dejó celda por ver. La visita duró hasta las 19, y el Papa se quedó a comer aquél día en el Convento.

---

132 Cfr. «Decreta...», fl. 60; véase más arriba; pág. 151.

133 Cfr. «Decreta...» fl. 68, a tergo.

134 Cfr. «Op. cit., Vol. III, cap. XVIII, pag. 597; n. 7.

135 Cfr. «Decreta...» fl. 69, a tergo.

136 Cfr. «Decreta...» fl. 76, a tergo.

137 Cfr. «Decreta...» locis citatis.

138 Cfr. «Decreta Visit...», fl. 85, a tergo. (Arch. Secret. Vat. Miscell. 7, 3).

139 El Papa, después de las primeras visitas, solía reunir a todos los Religiosos de una misma Orden, cuando visitaba sus Conventos.

Además de que encontraron muy poco que reformar, se nos informa que la visita resultó casi un escándalo para los fieles, pues por aquellos incidentes, ni ese día, ni los días sucesivos se pudieron celebrar las Misas acostumbradas en la Iglesia, y la gente se quejaba de las molestias de aquella visita [140].

El 19 de junio de 1596, fueron visitados los Frailes Predicadores de Santa María sopra Minerva, donde también fueron más suaves los decretos [141].

El 21 de julio del mismo año, la Iglesia y el Convento de los Padres Crucíferos [142]. Acerca de los decretos de esta visita, se nos informa:

> Iam Decreta Sanctissimi pro totius Ordinis reformatione fratribus erant antea intimata... [143].

Ocho días después, el 28 de julio de 1596, se hizo la visita de la Iglesia y Convento de Santa María de pace [144]; sobre la cual se advierte que se decretaron muy pocas cosas:

> ...cum alia quae ad perfectam eorundem reformationem opus erat, iam satis superque in Decretis generalibus statuta ac praescripta forent [145].

¿Qué Decretos generales eran estos? ¿Los de la Orden únicamente, como en el caso anterior, ocho días antes? ¿O los Decretos Generales, que veremos promulgados tan sólo tres años más adelante?

Es difícil responderlo: nos inclinamos, sin embargo, a lo primero, por la proximidad de las fechas, pero tampoco habría dificultad en admitir que hubo una primitiva redacción del Decreto «*Nullus omnino*», que es lo que por entonces se llamaba «*decretos generales*», puesto que la hubo también, con varios años de diferencia, del Decreto o Constitución *Cum ad regularem*, que es hoy el último de los «Decretos Generales» clementinos, sobre el cual hablaremos más adelante. En tal caso, los *decreta sanctissimi pro totius Ordinis reformatione* de que se hablaba ocho días antes, bien podían ser los mismos Decretos Generales, aplicados

140 Cfr. Avvisi di Roma, 22 y 25 de febrero de 1595. Bibl. Apost. Vat. Ms. Urb. Lat. 1063, folios 118, a tergo y 125.

141 Cfr. «Decreta...», fl. 88 a tergo.

142 Cfr. «Decreta...», fl., 94.

143 Cfr. «Acta Visit...». Bibl. Valicell.; Ms. I (littera i), 59, fl. 90.

144 Cfr. «Decreta..», fl. 95. (Archiv. Secret. Vat., Miscell. Arm. 7, 3)

145 Cfr. «Acta Visit...» (ut supra), fl. 91.

a aquella Orden en especial, lo que también se hizo después con los Decretos Generales definitivos. Como no hemos podido encontrar huella de ninguna redacción anterior del Decreto, promulgado como general en 1599, preferimos admitir que no existió [146].

Finalmente, el 26 de enero de 1600, se cierra el libro de los «Decretos», y también las visitas de Clemente VIII, con la que efectuó a los Padres Agustinos. Se nos dice sobre ella que el Papa:

> Jussit... Generalem, fratresque quoscumque in Refectorio comedere, iuxta Decreta Generalia [147].

Pero aquí ya no hay dificultad ninguna, puesto que los Decretos Generales, es decir, el Decreto *Nullus omnino*, había sido promulgado universalmente el 25 de junio de 1599, siete meses antes de esta visita.

Al afirmar que con ésta terminan las visitas de Clemente VIII a los Religiosos de Roma, no queremos dar a entender que el Papa hubiera suspendido o terminado su obra: repitió, de hecho varias visitas [148], y aún parece que tenía intenciones de repetirlas todas, a pesar de su edad y sus achaques, pues el 22 de agosto de 1601, se nos informa:

> Y parece, por esto, que su Beatitud haya resuelto visitar, y tal vez, de improviso, todas las parroquias de la ciudad; y se dice que Nuestro Señor se ha resuelto a ello instigado por los Padres Jesuítas, que le han sugerido la idea [149].

Sin embargo, como no aparece constancia de que se hayan tomado nuevas medidas, al visitar las casas religiosas, en los últimos años de su pontificado, creemos que se puede afirmar que concluyeron así las labores de su reforma en Roma. Empleó, por lo tanto, en ella, según hemos visto, ocho años enteros de incesantes fatigas y continuas visitas.

Cuando se considera que todo esto se realizaba sin disminuír nada del trabajo ordinario, dando constantemente audiencias y

---

[146] Puede verse lo que decimos más adelante sobre los Decretos Generales en especial, pág. 186 y sigts.

[147] Cfr. «Acta Visitationis multarum ecclesiarum Urbis peracta a Clemente Papa VIII, anno 1592 ad an. 1600, itemque a Leandro Cardinali Coloredo iussu Innocentii Papae XII, anno 1693, cum variis monumentis ad easdem Visitationes pertinentibus». Bibl. Valicell.: Ms. I (littera i), 59.

[148] Cfr. **Pastor:** Geschichte der Pæpste, Elfter Band, pág. 424. Ed. Esp. T. XI, Vol. XXIV; pág. 58.

[149] Cfr. Avvisi di Roma, 22 di Agosto 1601: Bibl. Apost. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1069, fl. 489.

atendiendo a los gravísimos negocios de la Iglesia universal, por el mismo Pontífice que, en medio de tantas zozobras, pudo salvar a Francia y reconciliar a Enrique IV con la Iglesia [150]; por el mismo que devolvió a los Estados Pontificios el ducado de Ferrara, y emprendió un viaje para tomar posesión de él [151]; por un Papa, en fin, que gastaba largas horas en oración y hacía, con mucha frecuencia, la visita de las siete Iglesias, celebraba grandes jubileos [152] y promovía por todas partes la solemnidad de las Cuarenta Horas [153], sosteniendo al mismo tiempo su lucha con los príncipes y el peso del gobierno de sus propios estados, no se puede menos de quedar sorprendido ante la resistencia física y la grandeza de espíritu de un hombre que, a pesar de tales dificultades, perseveró siempre en la más ingrata de las tareas.

Quizás su carácter recto y ansioso de la perfección lo indujo no pocas veces a la excesiva severidad; pero en el fondo, ¿quién no admirará la gran obra reformadora de este ilustre Pontífice? Pocos serán los reformadores, salidos del seno mismo de las Ordenes religiosas, que hayan llevado a cabo una labor tan grande, en medio de mayores dificultades.

Y sin embargo, su obra aún no estaba terminada, la reforma de Roma era tan sólo el preámbulo de una reforma más vasta y universal.

12. — Su reforma en Italia

No desligada de la reforma de Roma, sino unida a ella en íntima y estrecha dependencia, se va desarrollando al mismo tiempo la reforma de los Religiosos de Italia, ciertamente, bien necesitada de ello.

Que las condiciones especiales de Italia hayan hecho siempre más difícil la observancia de la disciplina religiosa y hayan provocado numerosos y tristes escándalos, no es cosa que requiera larga demostración. La Historia no lo ha ocultado jamás, y no es sólo Clemente VIII el que se ha creído obligado a atender de preferencia al remedio de tan lamentables miserias, en el centro mis-

---

150 Cfr. **Pastor:** «Geschichte der Pæpste», Elfter Band, pág. 46 y sigts. Ed. Española, T. XI, Vol. XXIII pág. 73.

151 Ibidem, pág. 587 y sts. Ed. Española, Ibidem, Vol. XXIV. pág. 252 ss.

152 Ibidem, pág. 505 y sts. Ed. Española, Ibidem, pág. 149 ss.

153 Ibidem, pág. 24 25. Ed. Española, Ibidem; Vol. XXIII pág. 48 Cfr. praeterea: **Bullarium** Taurin. Vol. IX, pág. 644.

mo de la Cristiandad. Las medidas adoptadas por muchos otros Pontífices, son el testimonio más elocuente de ello [154].

Para dar alguna idea de lo que entonces se sentía, aduciremos tan sólo la traducción de un importante documento. Hélo aquí:

> Las continuas lamentaciones que todos los buenos católicos de Alemania hacen llegar a Nuestro Señor, sobre la mala disciplina, corrompidas costumbres y enormes escándalos que se derivan todos los días de los Frailes Mendicantes de San Francisco, de Sto. Domingo y de San Agustín, que son enviados de aquí, conmueven justamente las entrañas de la caridad y el paternal cuidado de Su Beatitud, a fin de no tolerar que con semejante ejemplo se estorbe la restauración de la Religión católica y se menoscabe el divino servicio. Y por eso, ha hecho saber a los Generales y Procuradores de dichas tres religiones ser su decidida voluntad que, en lo futuro, se atienda mejor al honor de Dios, a la necesidad de las Provincias extranjeras y a la fama de la nación Italiana. Así pues, ordena que empleen ellos toda diligencia en remover cuanto antes de todas aquellas regiones de Alemania y de Polonia, todos los frailes de mala fama, de vida escandalosa y de costumbres corrompidas, mandándolos a aquellos Conventos donde la autoridad de los Superiores pueda castigarlos y conservarlos en buena disciplina, y en su lugar deben escoger, sobre todo, para los cargos de gobierno, hombres graves, doctos y que den buen ejemplo; para que conforme a su profesión y a sus votos, empleen sus talentos allí donde pueda esperarse mayor fruto; pues de estos tales, cuando Su Santidad sepa de su buen comportamiento y obras de verdaderos religiosos, tendrá especial cuidado para favorecerlos con claros efectos de su benevolencia, así como a aquellos cuyas obras sean contrarias hará que se les castigue rigurosísimamente. Y para dispensar convenientemente estos premios y estos castigos, ordenará Su Santidad a los Nuncios y demás ministros suyos que le den particular noticia de lo que se ejecute en cumplimiento de esta disposición suya, a fin de que también los Generales y Procuradores sean alabados o reprendidos, conforme a sus méritos [155].

Para atender mejor a esta necesidad, ya el P. Possevino, en su Memorial, había aconsejado al Papa el procurar que las casas de estudios de los Religiosos, a las cuales eran enviados jóvenes, no sólo de Italia, sino también de muchas otras Provincias, que venían atraídos por la fama de las Universidades, como pasaba en Padua, llegaran a ser Conventos grandes, bien dotados en sus

---

[154] Bástenos citar tan sólo a Inocencio X, Inocencio XII y Pío IX.

[155] Cfr. Archiv. Curiae, S. J., Vol. **Opp. NN.** 314, fl. 139 («Cose mandate da Clemente VIII in Germania». El título, al folio 140, a tergo).

rentas, y provistos de religiosos ejemplares; de manera que los jóvenes no sólo tuvieran buenos ejemplos y sólida formación, durante el largo período de sus estudios, sino que estuvieran, así mismo, bien atendidos en lo material, pues se consideraba como una de las causas principales de relajación, la necesidad imperiosa de ganarse la vida. Y el P. Possevino hacía notar que este era también el sentir de los Generales y hombres prudentes de todas las Ordenes [156].

Sucedía, en efecto, que muchos jóvenes religiosos tenían que servir a príncipes y nobles, para ganar su sustento. Se aconsejaba, por lo tanto, al Papa que él mismo contribuyera generosamente a la dotación de los Colegios.

Nada tiene, pues, de extraño que Clemente VIII se haya preocupado muy seriamente de la solución de estos problemas, y haya tomado para ello toda clase de medidas.

Hemos hablado ya de su acción indirecta, por medio de los príncipes y de los Nuncios, sobre todo en Venecia y Nápoles [157]; pero el Papa no podía contentarse con eso. Ya el 12 de marzo de 1596, apareció el Decreto *Regularis disciplinaes. De novitiis ad habitum Regularem, et Professionem nom admittendis, nisi in Conventibus designandis.* En él se prohibía a todos los Superiores *intra Italiae, et Insularum adiacentium fines,* la recepción de Novicios fuera de los Conventos que Su Santidad designaría, y entre tanto, debían abstenerse por completo de admitir a nadie, tanto a la toma de hábito como a la profesión [158].

De la severidad del decreto puede juzgarse por las penas con que castiga a los transgresores: el Superior que obre en contrario,

> ipso facto poenam privationis omninum officiorum, quae tunc obtinebit, vocisque activae et perpetuae inhabilitatis ad alia in posterum obtinenda, se noverit incurrisse, ac aliis etiam poenis arbitrio nostro subiaceat [159].

Además, todas las admisiones o profesiones hechas contra el decreto, se declaran *nullas et irritas* [160].

Es fácil suponer las dificultades y súplicas a que este decreto

---

156 Cfr. Ibidem, Vol. cit., folio 315. Puede verse también el Vol. **Instit. 184,** fl. 121-122.

157 Cfr. **Pastor:** Geschichte der Pœpste», Elfter Band, pág. 428. Ed. Esp. T. XI, Vol. XXIV pág. 62. Véase más arriba; pág. 153.

158 Cfr. Decreta Generalia.

159 Ibidem.

160 Ibidem.

habrá dado lugar; de ahí que, tres años más tarde, el 20 de junio de 1599, se diera una *Renovación y Ampliación del mismo Decreto* [161], que contiene también algunas atenuaciones, pues se exceptúan nominalmente muchas Ordenes Religiosas, y además, todas aquellas que tenían ya casas de formación aprobadas por Su Santidad [162].

El Decreto es igualmente, una confirmación, la más autorizada, de que el mal seguía haciendo estragos, a pesar de todos los esfuerzos, pues dice el mismo Decreto que el Papa se ha dado cuenta de que

> quo magis variis Constitutionibus male affectas radices evellere studet, eo magis infructuosa noviter profitentium germina quotidie succrescant [163].

Las penas para los contraventores son las mismas del Decreto anterior, y además se anulan todas las licencias particulares, que no hayan producido aún su efecto, al aparecer el Decreto [164].

Son estos los dos únicos, entre los «Decretos Generales», que contienen la cláusula restrictiva que limita su valor únicamente a Italia y las Islas adyacentes; sin embargo, la *Fórmula de conceder la facultad para admitir Novicios...»* [165], y el Decreto *super forma recipienti Novitios...* [166], del 19 de mayo de 1602, recuerdan las excepciones hechas por Su Santidad, en el Decreto *Sanctissimus*, de 20 de junio de 1599 [167]. Esta es la razón por la cual algunos sostienen que su valor debe limitarse también a Italia y a sus Islas, aunque estos documentos hayan aparecido después del Decreto *Nullus omnino*, del 25 de junio de 1599, que no contiene ninguna excepción, ni ninguna limitación, y que prohibe también recibir Novicios fuera de los Conventos designados [168].

Con estas prohibiciones se atajaba el mal en su propia fuente; pero el Papa debía poner además otros medios, que contribuyeran a la restauración de la disciplina. Hemos hecho notar ya, que el

---

161 Cfr. Decret. «Sanctissimus».
162 Ibidem.
163 Cfr. Decret. «Sanctissimus» Decreta Generalia.
164 Ibidem.
165 Cfr. Decreta Generalia.
166 Cfr. Decreta Generalia.
167 Cfr. Decreta Generalia.
168 Cfr. Decreta Generalia. Ibidem, n: 33.

Papa imponía siempre la publicación *citra et ultra montes* [169] de todas las medidas adoptadas para Roma; y al conmemorar, como lo acabamos de ver, sus «varias Constituciones», él mismo prueba que exigía su cumplimiento en Italia, como el de otras medidas de carácter general.

Juzgamos suficientes los datos anteriores para tener una idea clara de la labor reformatoria de Clemente VIII en Italia; por lo demás, es un hecho este que nadie niega, al contrario, todos los que se empeñan en desconocer el alcance universal de los Decretos Generales, de que luego hablaremos, sostienen que fueron únicamente medidas adoptadas para Italia y sus Islas que, a lo más, se tenía intención de extender luégo a la Iglesia universal, pero que, de facto, nunca fueron extendidas.

Sobre esta controversia hablaremos detenidamente, más adelante. Sin embargo, de ser cierta esa opinión, gran parte de lo que, para nosotros, debe atribuírse a su reforma universal, vendría a acrecentar el conjunto de las disposiciones encaminadas a la reforma de los Religiosos de Italia.

13. — Su Reforma en el mundo entero

De todo lo dicho hasta aquí, nos parece que se deduce, indiscutiblemente, la conclusión de que el Papa tenía en mira, sin duda ninguna, la reforma del cuerpo todo de los Religiosos en el mundo entero: no es maravilla, por tanto, que la mayoría de los autores le reconozcan esa intención. Pero no son pocos los que niegan que la haya llevado a la práctica [170].

No se trataría, claro está, de negar que se haya preocupado de los Religiosos en general, ni que haya dado algunas disposiciones aisladas para todos ellos. Está demasiado clara su acción indirecta, como ya dijimos, por medio de las recomendaciones a los príncipes, por medio de los Nuncios, etc. para que haya quien se atreva a negarla. Mencionamos, además no pocas de sus Constituciones, que todo el mundo admite como universales [171]; pero serían estas, medidas aisladas e inconexas. En cambio, la reforma peculiar, que le hemos visto desenvolver con tanto celo, en Roma

---

169 Cfr. Decreta Generalia, n. 42; supra; pág. 154.
170 Discutiremos un poco más adelante este problema: pág. 193 y sigts.
171 Véase más arriba, pág. 156.

y en Italia, no habría traspasado los límites de ésta, al menos por lo que toca a su realización.

Nosotros, en cambio, creemos poder afirmar que su reforma no se encerró en Italia, sino que, al contrario, habiendo sido universal, desde el principio, en la intención, tuvo como preámbulos las severas medidas adoptadas para Roma y para Italia, y luego se extendió, «muy bien limada y considerada, por toda la Cristiandad» [172], y abarcó, conforme a la intención del Papa, «todo el gran Cuerpo de los Regulares» [173].

Así pues no hubo tan sólo medidas aisladas, sino una amplia y completa determinación de los puntos más importantes de la vida religiosa, a la cual vinieron a agregarse, en las Constituciones que hemos mencionado, otros puntos, de especial importancia, que el Pontífice iba juzgando necesarios para perfeccionar y consolidar su obra.

Esta reforma universal no consiste exclusivamente en los Decretos Generales, de que hablaremos en seguida, sino más bien en el conjunto todo de las disposiciones promulgadas con alcance y valor universal; pero la parte característica y además, la única discutida, en esta forma la constituyen, sobre todo, esos famosos Decretos que son sin duda ninguna, como el centro y el distintivo personal de la reforma de Clemente Octavo.

Por eso, consideramos necesario estudiar con alguna detención los problemas del origen y del valor o alcance universal de los Decretos Generales, dejando a un lado las demás disposiciones, que tendremos ocasión de apreciar cuando veamos las nuevas normas con que Clemente VIII enriqueció y amplió la legislación canónica, en materia de Religiosos.

Por otra parte, no vemos razón, ni aparece rastro histórico alguno, que permita afirmar que el Pontífice se detuvo, y permaneció a medio camino, en su gran campaña de reforma, emprendida con tanto celo y tan vastos alcances. Todo induce a creer, por el contrario, que la llevó hasta el cabo, de acuerdo con sus primitivas intenciones y la tenacidad propia de su firme carácter.

---

172 Véase más arriba, pág. 153.
173 Véase más arriba, pág. 149.

II — LOS DECRETOS GENERALES Y SU FUERZA OBLIGATORIA

1. — Los Decretos Generales

Al oír este nombre y, sobre todo, al considerar el texto comúnmente conocido, se podría pensar, tal vez, que el mismo Papa Clemente VIII dio à sus Decretos esta forma, ciertamente muy cómoda y útil para la vida práctica.

Sin embargo, después de muchas investigaciones en el Archivo Vaticano, creemos poder afirmar que ni los Decretos fueron promulgados, directamente, por el mismo Papa, ni tuvieron en un principio la forma que hoy tienen.

Todos estos decretos procedían, más bien, de la *Congregación de la Visita y Reforma Apostólica*, y fueron dados sucesivamente, en el espacio de diez años, como salta a la vista, considerando las diversas fechas de cada uno de ellos

En efecto, no hemos hallado trazas de que ninguno de esos decretos se haya dado por medio de Bula o de Breve Apostólico, ni encontramos tampoco ningún documento que permita comprobar que esos decretos fueron coleccionados en vida de Clemente VIII, en la forma que hoy tienen.

Esto no obstante, si se considera el texto mismo de los Decretos, y si se tienen en cuenta las observaciones que hemos hecho la manera de tratar todos los asuntos, característica de Clemente VIII, y sobre todo, la parte que tuvo él mismo, personalmente, en la redacción de los decretos de reforma [174], nadie podrá negar que tales decretos sean una obra propia y personal del Papa. Por otra parte, la tradición y el uso no han podido menos de confirmar esta indiscutible paternidad.

En cuanto a la forma de su publicación, parece que fueron apareciendo impresos, a medida que se iban dando, sin que llegaran a formar un solo cuerpo, como el que hoy tienen, durante la vida de Clemente VIII.

La forma actual, aunque quizás no se la haya dado el mismo

---

174 Véase más arriba, págs. 147 y 167.

Pontífice, les fue dada, al menos, dos años después de su muerte, por la misma *Congregación de la Visita y Reforma Apostólica*, cuando el Papa Paulo V los renovó y publicó, junto con su Decreto sobre el número de Religiosos que debía señalarse a cada Convento, en el año de 1607 [175].

Era lógico que, al tratar de hacer cumplir muchas e importantes prescripciones que se hallaban dispersas, se sintiera la necesidad de coleccionarlas y formar un cuerpo solo de doctrina, que facilitara a los Religiosos su exacta observancia y permitiera a la Santa Sede exigirla con el debido rigor.

Lo mismo hizo, años más tarde, el Papa Urbano VIII, cuando los renovó y publicó de nuevo, por medio de la Congregación del Concilio, juntamente con su célebre decreto de *Apostatis et ejectis*, en octubre de 1624.

Ahora bien, ¿qué fue lo que se coleccionó entonces y se ha conservado hasta ahora, con el nombre de Decretos Generales de Clemente VIII?

Aparece, a primera vista, que es una colección bastante heterogénea, en la cual se incluyeron decretos de muy diversas clases, que ni siquiera pueden agruparse bajo el apelativo de generales, puesto que los dos primeros son prohibiciones acerca del lugar del Noviciado, dictadas exclusivamente para Italia y sus Islas adyacentes; el primero de ellos es poco menos que inútil, pues quedó subrogado, prácticamente, por el segundo, y éste exceptúa, en su propio texto, muchos Institutos religiosos [176].

Los dos siguientes son, en efecto, decretos generales; al menos no se puede deducir otra cosa de su redacción, pero su carácter es muy diverso, pues mientras el tercero abarca, en sus disposiciones, casi toda la vida religiosa, el cuarto contempla, tan solo, los casos reservados, en la confesión [177].

---

175 La primera publicación separada de cada uno de los Decretos, puede verse, por ejemplo, en el Archivo Secreto Vaticano. **Bandi** Vol. 12; o en la Bibl. de la P. U. G.: «Bullae, Brevia, etc. ab. an. 1597 ad 1667»; y en las demás colecciones de documentos impresos de la época. Hemos podido encontrarlos todos, menos el más importante, el Decreto **Nullus Omnino**, de 25 de junio de 1593, publicado el 3 de julio siguiente, lo cual no deja de preocuparnos, pues sería muy importante encontrar su primer ejemplar, para apreciar mejor su valor.

176 Cfr. Decret. «Regularis disciplinae» y «Sanctissimus».

177 Cfr. Decret. «Nullus omnino» y «Sanctissimus».

Finalmente, los tres últimos, que también pueden llamarse generales, si se atiende a su redacción, son medidas que no contemplan más que la admisión y formación de los que vengan a abrazar la vida religiosa. Y dos de ellos, el quinto y el sexto, parecen referirse, de manera especial, a las disposiciones dadas para Italia y sus Islas [178].

Como se ve, son una serie de preceptos muy distintos en su alcance, en su amplitud y en su sentido, que en lo único que convienen, tal vez, es en el nombre de Decretos y en la condición especial de las personas a quienes se dirigen.

Según eso, ¿por qué se llamaron Decretos Generales? En primer lugar, por referirse todos a los Religiosos y, en su mayor parte, de una manera general; y en segundo lugar, porque, aun los que no son generales, no tienen otro fin que el de especificar más, para algunas regiones, los preceptos que se dan como obligatorios para todos en los demás decretos. Pues, si bien se mira, los dos decretos dados para Italia y sus Islas sólo tratan de urgir en estas regiones, y esto bajo las penas de nulidad y otras gravísimas, el precepto general de no admitir Novicios sino en las casas designadas por el Sumo Pontífice; y parecía conveniente que en una colección general se incluyeran también esas disposiciones particulares, para que nadie se llamara a engaño pensando que habían quedado derogadas por las disposiciones generales posteriores. Por otra parte, como la limitación constaba bien claramente en el texto, los demás no tenían por qué sentirse afectados por preceptos que, en manera alguna, les obligaban.

Y entonces, ¿por qué no se incluyeron en la colección algunas otras disposiciones, por ejemplo, la prohibición de dar regalos y poseer peculios y las normas sobre la fundación de nuevos conventos, que eran del mismo Papa y se referían a la misma materia? Ante todo, hay que hacer notar que la Constitución *de largitione munerum* va conmemorada expresamente en el texto del más general de los decretos [179]; y las normas sobre la fundación de nuevos Conventos tocaban más a los Obispos que a los Religiosos [180].

---

178 Decret. «Sanctissimus» y «Cum ad regularem».

179 Cfr. Decret. «Nullus omnino».

180 Véanse estos dos documentos en el **Bullarium** Taurin., Vol X; pág. 146 y Vol. XI, pág. 21.

Pero, sobre todo, no se incluyeron en esta colección, precisamente por tratarse de *Decretos;* ya que las demás prescripciones de Clemente VIII o no habían sido dadas en forma de decreto, o al menos no provenían de la *Congregación de la Visita y Reforma Apostólica*, que fue, como vimos, la que formó probablemente, la colección, y le dio, en 1607, la forma que hoy tiene [181].

Debemos advertir, además, que la mayor parte de estos Decretos Generales sufrieron serias transformaciones, antes de concretarse en el texto definitivo, que ha llegado hasta nosotros. Desde luego, el segundo más que una *ampliación*, podría llamarse una corrección del primero, del cual se hubiera podido prescindir por completo, al publicar reunidos los Decretos Generales.

En cuanto al decreto *Nullus omnino*, que era el que primitivamente llevaba el nombre que hoy corresponde a todos, y no sin razón, puesto que es una larga serie de prescripciones, es decir, de decretos; ya hemos visto que no es otra cosa que la quinta esencia y el estadio final de las disposiciones dadas, por separado, en cada uno de los Conventos de Roma. Sin necesidad de acudir al manuscrito de los Decretos de la Visita, se puede verificar esto, muy fácilmente, comparando en el *Bullarium Romanum* [182], las diversas redacciones que allí aparecen.

Tales son, para limitarnos únicamente a la época de Clemente Octavo, sin tener en cuenta las posteriores, que concuerdan de ordinario, con el texto que ya conocemos, la Reforma dada en 1593 para la *Congregación de Monjes Eremitas de San Jerónimo* [183]; la Reforma dada a los Servitas, en 1604, aunque para los Decretos Generales se toma la fórmula de 1599, aplicada naturalmente a esta Orden sola [184].

Si se comparan estas dos fórmulas con la fórmula general, que hoy poseemos, y que falta en el *Bullarium*, en su sitio correspondiente, pero se publica más adelante, con motivo de la renovación decretada por Urbano VIII [185], podrá notarse, en seguida, no ya su parecido, sino, casi diríamos, su identidad absoluta, sacan-

---

181 Puede verse a este respecto el Decret. «Sanctissimus», de Paulo V, del 4 de Dic. de 1605, que precede inmediatamente a la primitiva colección: Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. XI, pág. 250; Nº 5.

182 Edición Taurinense, Vol. X (1865), y también en volúmenes sigs.

183 Op. cit. Vol. X, pág. 37 y sgts.

184 Ibidem, pág. 662 y sgts.

185 Op. cit. Vol. XIII, pág. 207 y sgts.

do unas pocas cosas en las cuales difieren, y que vamos a anotar brevemente.

Puede decirse que la mayor diferencia consiste en la distribución numérica de los párrafos, pues la materia es exactamente la misma, dividida en 27 números, en la reforma de los Jerónimos; 30 números o párrafos, en la de los Servitas; y 42, en los Decretos Generales.

Por lo demás, casi lo único en que no convienen es en el sitio y modo de la publicación, que se fija, para los Servitas, en el Convento de San Marcelo, en Roma, mientras en los otros dos casos no se señala ningún sitio especial.

Creemos del todo inútil presentar aquí los textos confrontados, pues no serían tres textos diversos, sino uno mismo, tres veces repetido, como puede comprobarlo todo el que quiera recorrerlos, aunque sea superficialmente [186].

Es tal su identidad, que llega a dudarse de que la fecha señalada en la reforma de los Jerónimos, 24 de abril de 1593, sea verdadera, y no sea más bien una falsa fecha añadida a los mismos Decretos Generales de 1599. Y mucho más, si se tiene en cuenta que, ya en esa copia del año 1593, se prescribe la exacta observancia de la Constitución de *largitione munerum* [187], que fue promulgada, universalmente, más de un año después, el 19 de junio de 1594 [188], y que se prescribe, así mismo, en la reforma de los Servitas [189] y en los Decretos Generales [190].

Sin embargo, esta sospecha se desvanece fácilmente, si se tiene presente lo que hemos dicho acerca de la identidad de los Decretos dados en cada una de las casas visitadas, y se recuerda además que la prohibición de hacer regalos había sido promulgada para Roma, ya en Diciembre de 1592 [191]. Tal vez sea esta la explicación más lógica.

Otra cosa notable, y que no puede menos de llamar la atención de todo el que lee hoy los Decretos Generales, es una cláu-

---

186 Puede verse: «Nullus omnino», **Bullarium** Taurin., Vol. X; págs. 37 y 662 y Decretos Generales, pág. 11.

187 Cfr. **Bullarium** Taurin., pág. 40; n. 19 (Vol X).

188 Cfr, Ibidem, Vol. X; pág. 146.

189 Cfr. Ibidem, Vol. X, pág. 665; n. 21.

190 Cfr. Decret. «Nullus omnino», n. 34.

191 Véanse más arriba las págs. 173; 175 y 176.

sula, incluída siempre en ellos, y que los reduce a una especie de medida provisional:

> Ut autem haec Decreta (donec alia, quae pleniorem reformationem facient, edantur) [192],

se dice, al final de ellos, en todas las fórmulas que hemos podido haber a las manos.

Ahora bien, esta cláusula se explica perfectamente cuando se trataba de la visita de Roma y no habían aparecido todavía los Decretos Generales; pero, una vez aparecidos éstos, ¿qué sentido tiene? Y sobre todo, ¿qué significa en el texto mismo de los Decretos Generales? ¿Se refiere quizás a los decretos posteriores, que sólo tratan de la admisión y formación de los Novicios? No nos parece, pues también en este caso, una vez aparecidos éstos, ha debido borrarse; y además, ya hemos dicho que lo único que se consideraba entonces como Decretos Generales era el actual decreto *Nullus omnino*, en el cual está incluída la cláusula. Por lo tanto, parece referirse únicamente a él.

Para nosotros, no hay más que una explicación posible, a menos que se quiera atribuírla a un descuido: sería un indicio claro de la manera de ser de Clemente VIII, nunca satisfecho de su obra [193], e indicaría, al mismo tiempo, que se proyectaba todavía una reforma más adecuada y completa.

Y no se diga que es una explicación infundada, pues si la reforma de los Conventos de Roma exigió más de ocho años de fatigas, y entre la primera fórmula de los decretos de reforma, y la definitiva de los Decretos Generales transcurrieron siete años, no será lógico pensar que la reforma de todos los Religiosos del mundo demandaría bastante más tiempo, y que la fórmula ya implantada en Roma debía someterse a un experimento universal, antes de presentarla como perfecta?

Sea de ello lo que fuere, el hecho es que esa cláusula nos dejó, para siempre, esperando una reforma más completa, que, esta vez sí, no parece haber ido nunca más allá de las intenciones de Clemente VIII.

Por último, el Decreto o Constitución *Cum ad regularem*, que cierra la colección de los Decretos Generales, y que aparece fechada el 19 de marzo de 1603, tuvo por lo menos una redacción

---

192 Cfr. Decret. «Nullus omnino» n. 40.

193 Véase más arriba, pág. 146.

anterior fechada el 2 de mayo de 1601 e impresa en 1602 [194], que contiene ya todas las disposiciones de la actual, pero que es mucho más severa y estricta que la fórmula hoy conocida.

Así por ejemplo, la edad del Maestro de Novicios se fija en 40 años, en vez de 35, que señala la actual; se prohibe toda clase de estudios, durante el año de probación, y se prohibe, así mismo, a los Novicios, hablar con cualquiera otra persona, sin permiso especial del Maestro de Novicios. Pero sobre todo, las prescripciones acerca de la edad de los que han de ser recibidos, son de una severidad alarmante. Véase por ejemplo:

> Quindecim annis minor qui sit, aut maior decem et acto ad Sacerdotalem ordinem prohevendus nullus omnino recipiatur. Ab anno vero decimo nono exacto ad vigesimum usque secundum ita recipi eos licebit si sic fuerint exculti litteris, ut statim coeteris scientiis gravioribus navare operam possint.

Los mayores de 20 años, que no sepan bastante la gramática y el Latín, se deben admitir únicamente para conversos o coadjutores.

Los mayores de 22 años, sólo podrán ser admitidos para Sacerdotes, si pueden ser ordenados inmediatamente, o al menos, dedicarse ya al estudio de la Teología [195].

Compárense estas prescripciones con las correspondientes de la fórmula actual, en sus primeros párrafos.

Como se ve, los Decretos Generales estuvieron siempre en vía de perfeccionamiento y desarrollo y, tal vez, no sea temerario afirmar que Clemente VIII descendió a la tumba sin haberles dado su forma definitiva. A pesar de ello, sus sucesores los renovaron siempre, sin cambiarlos prácticamente en nada. Urbano VIII exceptuó, tan sólo, al hacer su renovación, en 1624, aquel capítulo en el cual se prescribe:

> ...ne in Conventibus seu Monasteriis ad novitios recipiendos hactenus designatis et approbatis, seu in posterum designandis et approbandis, novitii ad habitum ullatenus recipi possint, nisi prius a Congregatione Reformationis Apostolicae vel a propriis locorum Ordinariis, expresse et nominatim approbati fuerint [196].

---

[194] Puede verse su texto impreso en: **Bullae, Brevia,** ... ab an. 1597 ad 1667 en la Bibl. P. U. G. (p. III-189); también en la Archiv. Secret. Vat. **Bandi,** Vol. 12; y en las demás colecciones de impresos de la época.

[195] Véanse los primeros párrafos del impreso citado.

[196] Véase el Decret. de Urbano VIII en el **Bullarium** Taurin., Vol. XIII, pág. 202, Nc 2. El capítulo exceptuado pertenece al Decret. «Sanctissimus», del 19 de mayo de 1602.

Por lo demás, se conservaron siempre intactos.

Una vez expuesto el origen y el largo proceso de formación de los Decretos Generales, antes de analizar su contenido, queremos discutir un poco el problema de su valor y fuerza obligatoria.

2. — Fuerza obligatoria universal de la reforma clementina

Hoy, este punto tiene una importancia meramente histórica, pero no sucedía lo mismo antes de la aparición del nuevo Código de Derecho Canónico, pues de la solución dada a este problema se hacía depender, al menos en Italia y sus Islas Adyacentes, el valor del Noviciado y de la Profesión, es decir, la esencia misma de la vida religiosa; y sin embargo, los autores parece que no lograban ponerse de acuerdo sobre este punto.

Para su solución, apelaban no sólo a los Decretos originales de Clemente VIII, sino también a las varias renovaciones hechas después por sus sucesores. Nosotros nos fijaremos, principalmente, en el primitivo valor de los documentos, pues las renovaciones posteriores caen fuera de la época que estudiamos.

De los siete documentos que forman parte de los Decretos Generales de Clemente VIII, los dos primeros sólo obligan en Italia y las Islas adyacentes, como consta de su texto [197]; los tres últimos [198] se refieren de tal manera a los tres primeros [199], que su valor y fuerza obligatoria están totalmente condicionados a los de éstos; y el cuarto, es el conocidísimo decreto sobre los casos reservados, de cuya fuerza obligatoria universal nunca se ha dudado [200].

Así pues, la cuestión se reduce, en substancia, al tercer documento, es decir, al Decreto *Nullus omnino*, pues si éste se reconoce como universal, los tres últimos podrán entenderse también como tales; si su alcance se limita a ciertas regiones o comunidades, habría que decir lo mismo de los otros tres. Esto, aun prescindiendo de las renovaciones hechas por los Pontífices posteriores.

El problema tendría pues un doble aspecto: *1)* ¿a quiénes obligan los Decretos Generales? *a)* En dónde obligan dichos Decretos?

---

197 Cfr. «Regularis disciplinae».

198 Cfr. «Sanctissimus», «Sanctissimus», «Cum ad regularem».

199 «Regularis disciplinae», «Sanctissimus» y «Nullus omnino».

200 Cfr. Decret. «Sanctissimus».

La razón de ser de la primera pregunta se funda en las excepciones nominales de algunas comunidades, que se hacen en el segundo de los decretos dados para Italia [201]. El fundamento de la segunda demanda lo constituye la limitación territorial que allí mismo se hace. Con cuánta lógica se haya procedido en este caso, no entraremos nosotros a discutirlo.

Es claro que los decretos dados para Italia y sus Islas, sólo obligan allí, y que, si se exceptúan algunas Ordenes, sólo obligarán a las restantes. De esta naturaleza eran los dos primeros decretos. En cambio, el tercero, el decreto *Nullus omnino*, del 25 de junio de 1599, no contiene ninguna limitación, ni en cuanto a las personas, ni en cuanto al territorio, y sin embargo, va a ser objeto de una larga discusión.

Este documento prescribe, entre otras cosas, en su número 33:

> **Nulli in posterum ad habitum, aut professionem admittantur, nisi in Conventibus per Sedem Apostolicam in qualibet Provincia deputandis [202].**

Esto no era más que repetir lo que se había dicho cinco días antes, el 20 de junio de 1599, en el segundo de los Decretos dados para Italia y sus Islas, y en el cual se exceptuaban nominalmente tantas Ordenes religiosas, con la diferencia de que allí se imponía la pena de nulidad [203], y en el decreto *Nullus omnino* no se dice, expresamente, nada de ella.

Surge, por consiguiente, una doble cuestión: *1)* La validez del Noviciado y de la Profesión depende o no, ¿de la designación del lugar, hecha por la Santa Sede? *2)* Si no la validez, ¿al menos la licitud está condicionada a dicha designación?

O en otras palabras: ¿La Constitución *Nullus omnino* obliga fuera de Italia? O al menos, dentro de ella, ¿a todas las Ordenes Religiosas?

El P. *Vermeersch*, S. J. [204] y el P. C. *Adams*, Ord. Min. Inf. [205], que lo sigue casi literalmente, estudian a fondo la cuestión, y se inclinan por la negativa. Ambos, empero se refieren al Capuchino, P. F. *Piat*, [206], que había estudiado antes el problema y se mostra-

---

201 Cfr. Decret. «Sanctissimus».

202 Cfr. Decret. «Nullus omnino», n. 33.

203 Cfr. Decret. «Sanctissimus».

204 Cfr. **De Religiosis** (Editio altera), Vol. 2, pág. 59 y sgts.

205 Cfr. «**Archiv für katholisches Kirchenrecht**», 1911; pág. 696 y sgts.

206 Cfr. **Praelectiones iuris regularis** (Ed. tertia), Vol. 1, pág. 110 Q. 113 y sgts.

ba, así mismo, más inclinado a la parte negativa. Resumiremos brevemente la argumentación de estos tres autores.

Las razones del P. Vermeersch y de su seguidor, el P. Adams, lo mismo que todas las autoridades que alegan a su favor, sirven para probar que, fuera de Italia y de sus Islas, no se podía hablar de invalidez del Noviciado y de la Profesión; ni tampoco dentro de Italia, cuando se trataba de las Ordenes expresamente excluídas en el segundo de los Decretos.

Pero, a nuestro juicio, esta cuestión es totalmente inútil, pues obligara o no la Constitución *Nullus omnino*, en ella no se imponía la pena de nulidad, que se había impuesto antes para Italia y sus Islas.

Es verdad que en el Decreto *Sanctissimus*, del 19 de mayo de 1602 se decía:

> Firmis nihilominus remanentibus poenis omnibus contra Superiores quorumcumque Ordinum qui, in admittendis ad habitum, et professionem Novitiis, formam Constitutionum, et institutionum praedictarum non servaverint...

Pero esto puede referirse, simplemente, a las penas indeterminadas, de que habla el número 40 de la Constitución *Nullus omnino*.

Y aunque más abajo se añade, en el mismo Decreto *Sanctissimus:*

> Irritum ex nunc, et inane decernens quidquid secus, vel alias quavis auctoritate a quovis gestum, vel attentatum fuerit [207];

en primer lugar, no se anulan aquí expresamente el Noviciado y la Profesión, como se hace en los dos decretos dados para Italia, y en segundo lugar, aunque tal hubiera de ser el sentido de esta cláusula, como el mismo Decreto recuerda, al principio, las excepciones hechas por el Papa: *Singulis Regularium Ordinibus (quibusdam exceptis) prohibuit...* [208] parece que las excepciones siguen subsistiendo, y por consiguiente, a los que no les alcanza el precepto, mucho menos les alcanzaría la pena.

En cambio, ninguno de los argumentos invocados por Vermeersch, y por su seguidor, afecta en nada el valor universal de la Constitución *Nullus omnino*.

Hay, sin embargo, un argumento que podría ser decisivo, no

---

207 Cfr. Decret. «Sanctissimus».

208 Cfr. Decret. «Sanctissimus».

ciertamente para el tiempo de Clemente VIII, pero sí para las épocas posteriores. Vamos a copiar las propias palabras de Vermeersch, quien parece, por lo demás, circunscribir también su alcance a la sola sanción de nulidad, pues dice así: ...*Res ambigi poterat. Quare quaestio est S. Congregationi Concilii proposita, quae respondit sanctionem istam esse circunscribendam Italia atque insulis adiacentibus. Opere pretium videtur excribere locum Pignatelli, t. 1* CONSULTATIONUM CANONICARUM *c. 282, ubi refert responsum.*

> Occasione decreti post maturam discussionem a S. Congreg. Concilii editi iussu san. mem. Urbani VIII, die 17 novembris 1635, fuit firmatum decretum san. mem. Clementis VIII sub die 12 mart. 1596 et 20 iun. 1599 de novitiis ad habitum regularem et professionem admittendis in Conventibus tantummodo designatis, restringi ad conventus intra fines Italiae et insularum adiacentium. Hodie Regulares extra Italiam pro quiete conscientiarum quaerunt an decreta generalia eiusdem Clementis VIII, postea die 25 eiusdem mensis iunii edita absque aliqua restrictiva, nec non confirmatio eorundem decretorum generalium ab eodem Urbano pariter facta sine restrictiva in decretis de Regularibus apostatis et eiectis extendantur ad Conventus etiam extra fines Italiae existentes? **Respondeo, non comprehendere Regulares extra Italiam.** Ita declaravit S. Congregatio Concilii, die 4 febr. 1648, in una Regularium S. Dominici in Gallia [209].

Esta respuesta la copian, uno del otro, los tres autores mencionados, y todos, de Pignatelli [210], donde efectivamente se encuentra.

No nos atrevemos a poner en duda su autoridad, pero no podemos menos de preguntarnos: si tal respuesta existió, ¿cómo se explica que tantos autores de nota hayan pensado y defendido lo contrario? [211].

Si tal respuesta existió, ¿porqué no dice ni una palabra de ella Fagnani, que había firmado, como Secretario de la Congregación del Concilio, la renovación de los Decretos Generales, hecha por Urbano VIII y que, por los años en que se supone dada esta respuesta, era así mismo Secretario de la Congregación de Regulares? Porque Fagnani no dice una palabra de ella, ni sostiene

---

[209] Cfr. **Vermeersch: De Religiosis** (altera Editio), Vol. 2 pág. 61-62.

[210] Cfr. loc. cit. apud Vermeersch: Consult. Canonnic. t. 1, c. 282.

[211] La lista de tales autores puede verse en **Vermeersch** e igualmente en **Piat** o en **Adams.** Daremos algunos nombres, más adelante.

tampoco la opinión negativa, que le atribuye el P. Vermeersch, como después veremos [212].

Y sobre todo, si tal repuesta existió, ¿por qué no aparece? Pues hemos de confesar, en efecto, que habiendo buscado diligentemente en los Archivos de la Sagrada Congregación del Concilio, no pudimos dar con el paradero de ella. Quizás, alguno más afortunado que nosotros logrará resucitarla; pero mientras eso no suceda, nosotros la damos por inexistente.

El P. Vermeersch y el P. Adams traen, además, muchas citas de Fagnani, Benedicto XIV, Analecta Iuris Pontificii, etc [213]; pero todas ellas se refieren a la nulidad del Noviciado o de la Profesión, como puede comprobarlo cualquiera. Bástenos citar aquí las palabras de Benedicto XIV, aducidas también por Piat:

> In C. enim **de ordine servando in causis super nullitate professionis** regularis, agens de variis nullitatis capitibus, expressis verbis hoc enumerat: Si nempe aliquis Professionem emiserit in coenobio ad Novitiorum institunionem minime destinato, **in iis tamen locis, in quibus rec. mem. Praedecessor Noster Clemens Papa VIII Decreta de Regularibus a se edita vim habere mandavit** [214].

Citan también estos autores a *Sentis*, en sus *Decretales Clementis Papae VIII;* pero este autor dice, expresamente, en su nota de la página 95: *Decretum hoc et sequentia pro Italia et Insulis adiacentibus tantum data sunt* [215]. Y entre los Decretos siguientes no se encuentra el *Nullus omnino.*

En cuanto a Bouix [216], a quien también citan, se refiere igualmente a la nulidad, no interpreta bien a Ferraris, y se abstiene de mencionar el Decreto más importante, esto es, *Nullus omnino.*

Júzguese por último de esta advertencia del mismo Vermeersch:

> b) Patet fieri simul posse ut multa quae in hac Constitutione sanciuntur donentur vi universali, articulus tamen iste 33 unam afficiat regionem, eam videlicet ubi conventus designatur a S. Sede, immunes autem servet Ordines iam prius exceptos.

Se refiere, como es fácil comprender, a la Constitución *Nullus*

---

212 Cfr. **Vermeersch:** De Relig. Vol. 2, pág. 63, donde cita a Fagnani.

213 Cfr. **Vermeersch**, loc. cit. **Adams:** Arch. f. k. K. (1911), pág. 701.

214 Cfr. **Piat:** Praelectiones J. R. Vol. 1, Q. 114, pág. 113; n. 3; donde cita a Benedicto XIV.

215 Cfr.**Sentis:** Op. cit. (Friburgi, 1870), pág. 95; in nota.

216 Cfr. **Bouix:** De iure Regularium, Vol. I, pág. 579.

omnino y a su artículo 33, donde se habla de la admisión al Noviciado y a la profesión, como ya vimos; y añade, en una nota:

> Ita dicimus, nolentes de reliquis huius Constitutionis partibus aliquid concludere. Inclinat tamen animus ut istius Constitutionis negemus vim universalem. Tota enim pertinet ad opus illud reformationis quod pro Italia tanto studio aggressus erat Clemens VIII [217].

Esto sí que sería maravilloso: una Constitución que es toda ella universal, menos en un punto, justamente el que más interesa!

El P. Adams, Ord, Min. Inf., queda prácticamente refutado con la refutación del P. Vermeersch; tan sólo añade una razón bastante extraña, a saber, que ni en la Constitución *Nullus omnino* de Clemente VIII, ni en las renovaciones de los Decretos Generales, hechas por los Papas posteriores, y en especial por Urbano VIII, se encuentra una extensión expresa de las medidas tomadas antes, para algunas Ordenes, en Italia y sus Islas adyacentes [218].

Como se ve, es cosa bien curiosa: cuando el Papa hace una excepción, se acepta inmediatamente. Cuando no la hace, se niega la fuerza universal de su ley, exigiendo mayor extensión.

En cuanto al P. Piat, su argumentación es más sólida, pues distingue adecuadamente entre la cuestión de la validez y de la licitud [219].

El problema de la validez, ya lo hemos visto; él añade tan sólo esta razón:

> ...Est omnino inauditum quod S. Sedes favorem a quinque diebus concessum revocaverit, quin expresse dixerit; ideoque huiusmodi praetensio rejicenda est... [220].

Pero tal razón queda sin fuerza, si se considera que el favor bien podía consistir únicamente en no estar obligados a la designación pontificia de las casas de formación *bajo pena de nulidad* del Noviciado y de la profesión, como se imponía a los demás.

Nosotros, en cambio, podríamos replicar: lo que sería absolutamente inaudito es que el Papa diera dos veces la misma ley, con cinco días de diferencia, para los mismos súbditos, sin añadir ni quitar nada, como pretenden los impugnadores del valor universal de los Decretos Generales.

---

217 Cfr. De Religiosis, Vol. 2, pág. 61; b) además; la nota 1.

218 Cfr. Arch. f. k. K. (1911), pág. 698.

219 Cfr. Praelectiones J. Reg., Vol. 1, pág. 111 y sigts. en especial; pág. 115.

220 Cfr. Piat; Praelec. J. Reg., Vol. 1, Q. 114; pág. 114; n. 6; ad a).

Por lo que hace al problema de la licitud, el P. Piat se limita tan sólo a decir:

> Quod si nunc quaeratur utrum etiam licita sit erectio domus novitiatus inconsulta S. S. respondemus hoc pendere a quaestione utrum C. Clem. VIII **Nullus omnino** vim legis universalis habeat necne. Plures enim dubium movent de universalitate illius legis quasi lata esset ab illo S. Pontif. ad perficiendum opus reformationis ab ipso incoeptum in aliquibus ordinibus Italiae insularumque adjecentium. Eodem modo judicant vel potius dubitant de Decreto S. C. Reform. jussu Clem. VIII **Cum ad regularem** 19 Mart. 1603, de Const. S. C. C. jussu Urbani VIII edita 21 sept. 1624 **Sacra Congregatio.** Quod dubium indicasse nobis sufficit. Quas quisque nunc maluerit conclusiones deducere ex illo dubio, illas in praxi observare illi integrum erit. Illis tamen Constitutionibus, quarum semel pro semper valorem indicavimus, per totum opus nostrum utemur tum quia certe obligant eos pro quibus latae fuerunt, tum quia omnibus excellentem praebent agendi norman tum denique quia quaedam earum observandae sedulo postea impositae fuerunt Ordinibus regularibus et etiam Congregationibus votorum simplicium [221].

Es quizás inconsecuente, pero más clara esta posición, que la adoptada por el P. Vermeersch, en el párrafo y la nota arriba citados.

Más inexplicable aún es la posición del P. Adams, quien asegura que los Decretos Generales *en todo caso fueron generalis intentionis* [222].

Pues, si el Papa tenía la intención de dar esas medidas como generales, ¿qué les faltó a dichos Decretos para ser, *de hecho*, generales? Sin duda que no sería el reconocimiento y aceptación de unos cuantos autores.

Porque no es solo el P. Piat, el que *se vale de ellas a lo largo de toda su obra* [223], también el P. Vermeersch y todos los demás tratadistas que han escrito acerca de los religiosos, aunque no reconozcan la fuerza obligatoria universal de tales Constituciones, se ven obligados a acudir a ellas y a exponerlas como si *de facto* obligaran en todas partes.

Fácilmente se podrá ver, por todo nuestro trabajo, qué funda-

---

[221] Ibidem, pág. 115.

[222] Cfr. Arch. f. k. K. (1911), pág. 701.

[223] Véase el párrafo copiado más arriba.

mento tiene el querer reducir tales Decretos a un paso más de la reforma clementina en Roma y en Italia [224].

Hay todavía un par de cláusulas embarazantes para los sostenedores de la opinión negativa: cómo explicar el precepto final del Decreto *Nullus omnino:*

> 42. Insuper mandamus, quod Generales in singulis Conventibus citra montes, unius mensis, ultra montes vero, trium mensium curso Decreta supradicta publicari faciant, sub poena privationis Generalatus, aliisque arbitrio nostro imponendis?

Y aquella cláusula del Decreto *Sanctissimus*, del 19 de mayo de 1602:

> Firmis nihilominus remanentibus poenis omnibus contra Superiores quorumcumque Ordinum...?

A lo primero, responde Vermeersch:

> Neque obstat promulgatio indicta **ultra montes** Nº 42. Sunt enim conventus ultra montes qui hoc regimine utebantur: ii qui ab Italiae provincia pendebant [225].

Y el P. Piat dice:

> Decretum praescribitur etiam ultra montes publicandum tum quia ut diximus... sunt conventus qui, licet extra fines Italiae siti sint legibus reguntur pro conventibus Italiae latis; tum quia decretum istud, etiamsi non haberet vim obligandi universalem, est saltem universalis intentionis [226].

¿Qué clase de ley es esta que se manda publicar en todas partes, es *universalis intentionis*, y sin embargo, no tiene fuerza obligatoria universal?

A la segunda dificultad responde el P. Piat:

> Verba cujusvis et quorumcumque applicanda sunt tantum iis Ordinibus qui Clementino Decreto ligantur [227].

Lo mismo dice Adams, que sigue dócilmente a los anteriores [228].

Como se ve, no es resolver nada: se trata precisamente de saber a quienes obliga!

Añádase a esto, que tales autores debían tener en cuenta la

---

224 Véase la nota de Vermeersch, copiada más arriba y tomada de la página 188.

225 Cfr. De Religiosis, Vol. 2; pág. 61, la misma nota citada más arriba.

226 Cfr. Piat: Praelect. J. Reg., Vol 1, Q 114; pág. 114; ad b).

227 Cfr. Ibidem, ad c).

228 Cfr. Arch. f. k. K. (1911), pág. 700.

renovación hecha por Urbano VIII en 1624, en la cual se dice textualmente:

> 12. Ne qua vero difficultas in suprascriptis decretis et ordinationibus exequendis suboriatur, Sacra Congregatio, Sanctissimo Domino Nostro annuente, atque approbante, universis Generalibus, provincialibus comissariis, ministris, praesidentibus, abbatibus, prioribus, praepositis, guardianis; vicariis et quibuscumque aliis superiobus quorumcumque Ordinum vel congregationum monasteriorum, conventuum, Collegiorum; domorum ac locorum regularium **ubique locorum** existentium iniungit, serioque mandat, ut illa diligenter observent atque observari procurent in omnibus coenobiis, ac monasteriis, collegiis ac domibus quorumcumque monachorum ac regularium **ubique locorum** existentibus, efficiantque ut tam decreta supradicta **felicis recordationis Clementis VIII,** quam praesentes ordinationes in singulis eiusmodi locis bis saltem in anno legantur in publica mensa [229].

Aunque caiga fuera de nuestro período, no podemos menos de preguntarnos: ¿si existió la respuesta de la Sda. Congregación del Concilio, citada más arriba [230], no equivaldría esto a consultar: Cuando el Papa dice: *en todo el mundo; ubique locorum*, se debe entender: en el mundo entero, o solamente, en Italia? Y la Congregación, la misma que había dado aquellos Decretos, respondería: debe entenderse: ¡únicamente en Italia!

Francamente, ¡una respuesta de este género parece traspasar los límites de la más benévola acomodación!

En cuanto al parecer de Fagnani, al que da tanto valor el P. Vermeersch, y con razón, pues fue él quien firmó, como dijimos, siendo Secretario de la Congregación del Concilio, la severa página que acabamos de copiar; las citas que de él traen Vermeersch y los otros dos autores [231] son ciertas y auténticas. Pero allí se trata, únicamente, de la nulidad del Noviciado y de la profesión.

En cambio, al hablar de los Decretos Generales, dice así:

> Neque vero hoc casu, quod nonnunquam temere fieri solet, objici potest, quod Decreta Clementis non sint in usu, siquidem omnino cessat hoc subterfugium, cum decreta ipsa fuerint postea innovata a Paulo V, item a Grego. XV, **in decretis de apostat. et ejec.** (sic), et nuper a S. D. N. Urb. VIII. in decretis **de celeb.**

---

229 Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. XIII; pág. 204; Nº 12. (El subrayado es nuestro.

230 Véase la pág. 196.

231 Cfr. **Vermeersch:** De Relig. Vol. 2, pág. 63; **Piat:** Praelect. J. Reg. Vol. 1. pág. 113, in nota 1; **Adams:** Arch. F. k. K. (1911), pág. 701.

Miss. (sic) explorati enim iuris est, contra decreta Apostolica non usum minime suffragari, nisi sit temporis annorum quadraginta cum scientia, et patientia Papae, ut notat Praepos. in Nº **Leges n. 3, 4 dist.** et saepius resolvit Rota, ut patet **decis. 197 n. 3 et 4; et decis 213. n. 2; et decis 221, n. 4; part. 1; et decis 387; n. 6, part. 3ª recent. Et adde quod scripsi in c. 1, a n. 47 usque in finem de treug. et pace** [232].

Y aunque sus palabras son bien claras y generales, si alguno quisiere argüírnos que esto lo dice a propósito de la posesión de bienes, puede ver, relatada por el mismo Secretario, la historia toda de la renovación de los Decretos Generales, en tiempo de Urbano VIII, con todos los incidentes a que dio lugar. Citaremos aquí tan sólo estas palabras:

Et primo omissis capitibus quoad apostatas, et fugitivos, de quibus agi poterit in alia Congr. fuit stabilitum ut innovarentur Decreta Clementis VIII ad regularium reformationem spectantia.

De qua tamen innovatione multi regulares conquesti sunt, eo quod d. decreta multa contineant, quae hectenus usu recipi non potuerunt. Tamen S. Congregatio semper perstitit in sententia, ut ea decreta innovanrentur.

Tantum fuit dubitatum, an ex dictis decretis esset excipiendum caput illud, quo novitii iubentur prius approbari ab Ordinariis locorum. Regulares enim de hoc graviter, et merito conqueruntur, et nonnulli asserunt se ab illius observantia fuisse oretenus liberatos a Paulo V. Et de hoc capite posset in praesentia deliberari [233].

Y hablando especialmente sobre la admisión y formación de los novicios, dice en otro lugar:

Ad extremun in hac materia servanda sunt seria verba Cajenati in 2. 2 d. Qu. 189, art. 5. Ait enim...

copia un largo pasaje de Cayetano, que termina con estas palabras:

...**Unde sanciri deberet, ut nullus puer, nulla puella possit Religioni tradi, nisi ubi vere vivitur regulariter. Sic enim aut extinguerentur irregulariter viventes, aut reformarentur, vexatione dante eis intellectum.** Haec Cajenatus. Cujus consilio valde affine est, quod fecit Clemens VIII. in decretis ad Regularium reformationem editis. In singulis enim Religionibus, aliquibus tantum exceptis, designavit aliquot Conventus Regularis Observantiae. Et initio, tanquam basem, et fundamentum reformationis

---

232 Cfr. «Comment. in Decret»., Vol. III; pág. 463; n. 75 (**Regulares non** excusantur, etc.).

233 Cfr. «Comment. in Decret.», Vol. III; pág. 419; n. 57-58 (Ya vimos antes, pág. 192; cómo Urbano VIII los exceptuó e ese capítulo).

> praemisit duo decreta, quibus serio interdixit, ne quis deinceps ad habitum, vel professionem reciperetur, nisi in Conventibus ut praefertur, designatis, vel in posterum designandis per litteras in forma brevis, sub poena nullitatis receptionis; et professionis inde sequutae: voluitque ut sic recepti in eisdem Conventibus annum probationis peragerent, et post professionem per aliquot annos detinerentur in professoriis. Verum ex iis decretis non prorsus prodiit fructus, qui sperabatur: nam etsi novitii primo in Conventibus sic designatis ac deinde in professoriis in regulari disciplina probe instituantur; tamen postea inde exeuntes, et ad alia Monasteria laxioris observantiae demigrantes, in communes aliorum Religiosorum abusus, et relaxationes recidunt; atque ita Religio nunquam penitus reformatur [234].

Creemos que queda, con esto, suficientemente expuesta la verdadera opinión de Fagnani acerca del valor universal de los Decretos Generales de Clemente VIII: sólo quisiéramos hacer notar que, en el último párrafo copiado, en vez de limitar a Italia el alcance de todos los decretos, más bien parece extender al mundo entero los dos decretos dados para Italia y sus Islas, y aun la misma pena de nulidad del Noviciado y de la Profesión, en el caso de no ser observadas las disposiciones clementinas.

Estos son, en substancia, los argumentos presentados contra el valor universal de los Decretos Generales.

A favor de su validez estaban, sobre todo, Ferraris [235], Giraldi [236], De Angelis [237], Santi [238], Ferrari [239], Zitelli [240], etc.

El P. Eduardo Fine, S. J., trata varias veces de este asunto en su preclara obra: *Iuris Regularis tum communis tum particularis quo regitur Societas Iesu declaratio* [241]. Pero hay que confesar que su posición es bastante ambigua, debido indudablemente, a la dificultad intrínseca del problema.

Así, por ejemplo, después de enumerar las diversas redacciones del Decreto *Nullus omnino*, que se encuentran en el *Bullarium Taurinense* concluye:

---

234 Cfr. Fagnani: «Comment. in Decret., Vol. III; pág. 370, n. 48-49.

235 «Prompta Bibliotheca», v. Annus probationis.

236 «Expositio Iuris Pontificii» P. I, Tit. XXXI, sect. DXXXIV.

237 in L. 3, t. 31, pág. 98-99.

238 in L. 3, t. 31, n. 17.

239 De Statu Relig., pág. 84.

240 «Apparatus Iuris Ecclesiastici» (Romae 1886), pág. 225 in nota 1.

241 Prati-Giachetti filii et socii — 1909.

> Unde probabile est Decretum ad omnes Regulares fuisse extensum, quamvis de hac extensione nihil habeatur explicitum [242].

Y pocas líneas más abajo:

> Unde apparet intentio tum Clementis VIII, tum Urbani VIII ut hoc Decretum ubique obliget [243].

Sin embargo, casi a continuación, afirma:

> Attamen non dessunt gravia argumenta ad probandum ea Decreta... extra Italiam vin obligandi non habere [244].

Expone detenidamente los argumentos que suelen alegar los autores para rechazar la fuerza obligatoria universal de los Decretos de Clemente VIII, acerca de los cuales, dice en una nota:

> ...Quoad oppositionem inter tres declarationes istas et voluntatem expressam Clementis et Urbani, forte solvenda est dicendo quod horum decretorum obligatio, quae voluntate Clementis et Urbani per aliquod tempus fuit universalis, deinde consuetudine, stylo ac praxi curiae ad solam Italiam et insulas adiacentes fuerit restricta [245].

Esto le permite concluír:

> Concludentum est ergo dubiam saltem esse vim obligatoriam decreti **Nullus** et decretorum pro Novitiis extra Italiam et insulas [246].

Como se ve, unas veces aparece la obligación como dudosa; otras, como perfectamente clara; y otras, por fin, se asegura simplemente que tales decretos no tenían fuerza obligatoria en la Iglesia universal.

Pero qué tiene de extraño el que, en épocas anteriores, se presentara el problema tan discutible y tan dudoso, si hasta nuestros mismos días, a pesar de tantas declaraciones posteriores de los Sumos Pontífices y de las Congregaciones Romanas, todavía puede inducir a error o deja vacilantes aun a los más eximios conocedores del derecho.

Prümmer, O. P., rechaza como *gratuita y calumniosa* la afirmación hecha sobre todos los que escribieron en contra del valor universal de los Decretos Generales, de quienes llegó a decirse:

> Omnes istos ad eludendam legem scripsisse [247].

---

[242] Fine, S. J.: «Iuris Regularis... declaratio», Cap. XI; N. 17 pág. 567.
[243] Ibidem, pág. 567-568.
[244] Ibidem, N. 18, pág. 569.
[245] Fine, S. J., Op. cit. Cap. XI; N. 18; pág. 570; nota (b).
[246] Fine, S. J., Op. cit.; cap. XI; N. 18; pág. 570.
[247] Cfr. Man. Jur. Eccl., t. II; pág. 51 — Arch. f. k. K. (1911), pág. 701.

Existe, sin embargo, un argumento que ninguno de los autores que comentamos muestra conocer y que, quizás, tendría más fuerza que todos los aducidos por ellos: nos referimos al Breve de Urbano VIII, dado en favor de los Clérigos Regulares de las Escuelas Pías, pero en el que se declara exentos de la observancia de los Decretos clementinos a todos los Clérigos Regulares [248].

En resumen, difícilmente habrá otras disposiciones pontificias tantas veces renovadas y encarecidas por la Santa Sede, como los Decretos Generales de Clemente VIII. Ya dos años después de su muerte, los renovaba Paulo V, en 1607 [249]; después, Urbano VIII, en 1624 [250]; Inocencio X, en 1649 [251]; Inocencio XII, en 1695 [252], y por último, Pío IX, en 1848 [253]. Sin contar otras muchas renovaciones, menos solemnes, de otros pontífices.

Es verdad que no todas estas renovaciones tenían el mismo alcance, y que Italia y sus Islas siempre fueron privilegiadas, en esta materia. Pero no podía haber manifestación más clara del deseo y de la firme voluntad de que se cumpliera esta ley.

Más aún, hasta la aparición del nuevo Código, todos los Religiosos estuvieron leyendo, todos los años, en el Refectorio, los Decretos Generales de Clemente VIII, renovados por tantos Pontífices. Y esto, no sólo en Italia y sus Islas adyacentes, sino en el mundo entero: ¿por qué, si no eran obligatorios? [254].

Y sin embargo, ¡no habrá, quizás, un caso tan típico de una ley que se da para que no se cumpla!

Hoy, en cambio, no se leen ya, ni nadie los urge; pero el Código nos ha sujetado a ellos!

Aclarados así el origen y la fuerza obligatoria de los Decretos Generales de Clemente VIII,, ,sólo nos resta analizar un poco su

---

248 Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. XIV, pág. 455.

249 Cfr. in Archiv. Secret. Vat.: **Bandi**, Vol. 12, fl. 88.

250 Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. XIII, pág. 202 y sgts.

251 Cfr. **Ibidem**, Vol. XV; pág. 646; «Codex. ms. ad usum S. C. de Regul. in Arch. Secret Vat. part. 2da. pág. 5.

252 Cfr. «Codex ad usum S. C. de Regul». (in Arch. Secret. Vat), loc. cit. et etiam: Ibidem, pág. 46.

253 Cfr. Const. «Regulare Disciplinae», apud **Vermeersch**; De Relig. 2; p. 289.

254 Cfr. «Constitutiones et Decreta Apostolica (Romae 1820); «Epitoma Apostolicarum Constitutionum» (Romae, 1878)... ad mensam legenda. Bibl. P. U. G.

contenido, para poner más de relieve la variedad y el sentido de sus prescripciones [255].

3. — Mudanzas introducidas por esta reforma

¿Pero qué era lo que disponía el Pontífice en sus tan debatidos Decretos Generales?

Para darnos cuenta de su sentido y minuciosidad, oigamos el resumen que hacía de ellos el Secretario de la Sda. Congregación de Regulares, en tiempo de Benedicto XIV (1740-1758), confirmando espléndidamente su fuerza obligatoria universal.

Aunque la transcripción será un tanto monótona y larga, la haremos íntegra, pues esto nos evitará ulteriores explicaciones. El primer párrafo lo habíamos transcrito más arriba, pero no dudamos en repetirlo, porque viene muy bien después de todo lo que hemos dicho en el punto anterior. Decía así Mons. de Simoni, dirigiéndose a Benedicto XIV:

> Sabe ya muy bien Vuestra Santidad que el Sumo Pontífice Clemente VIII, si no el primero, fue al menos el que contribuyó más eficázmente que ningún otro de sus predecesores a la delicada empresa de la reforma de todo el gran Cuerpo Regular, habiéndose dirigido al principio únicamente a los Mendicantes de Italia y las Islas adyacentes, a quienes prohibió rigurosamente el recibir Novicios fuera de los Conventos que declaró querer destinar en cada una de las Provincias, según su Decreto del 12 de Marzo de 1596; y que este Decreto lo extendió después a todas las Ordenes, tanto Mendicantes como no Mendicantes, igualmente de Italia y las Islas adyacentes, exceptuados pocos Institutos, Congregaciones y Reformas, mediante otro Decreto publicado el 20 de Junio de 1599. Al cual añadió, poco después, los célebres Decretos Generales, dirigidos a la reforma universal de todos los Regulares; habiendo dado en ellos una norma clara y precisa acerca del servicio del Coro, de las lecciones de Escritura, de los Casos de Conciencia y de la disciplina y observancia regular, del exacto cumplimiento del voto de la Pobreza, y los depósitos, de la uniformidad y moderación en el vestir y en los enseres personales, de la uniformidad en el comer, de la obligación de presentar las cuentas, que incumbe a todos los Superiores, de la manera de administrar las rentas de los Conventos, del número de Religiosos que debe señalarse en proporción de las entradas, de los privilegios de Grados, que deben

[255] Júzguese, según esto, de las notas que ponen el **Bullarium** Taurin; **Vol X** pág. 662; **Vol XIV**, pág. 455; **Gasparri:** C. I. C. Fontes, Vol. I; pág 354.

gozar únicamente los actuales Lectores y Predicadores, de las condiciones del Sirviente que, en caso de necesidad, podrá ser destinado, únicamente por el General, para algún Religioso; de la observancia diligente de la clausura de los Conventos, de la manera de señalar el compañero a los Religiosos cuando salen del Convento, de las licencias necesarias a los Frailes para venir a Roma, de la libertad de los Superiores para visitar las celdas en cualquier tiempo y ocasión, de la lámpara que debe tenerse siempre encendida, por la noche, en el dormitorio; de la distribución de las celdas y la forma y calidad de las mismas, del modo de proteger las ventanas de los Conventos, de la asistencia que debe darse en la Enfermería, de la prohibición de permanecer fuera del claustro sin licencia de la Santa Sede, del precepto de no dar regalos, del modo de ejercitar la hospitalidad, de las penas contra los ambiciosos o que procuran sufragios en los Capítulos, de la forma que debe observarse en las elecciones de todos los Superiores y Oficiales, de la obligación de elegir en Capítulo a los examinadores y Predicadores, Confesores y lectores, de la exacta observancia de las Reglas y Constituciones de cada Orden, acerca de la oración mental, del ayuno; del silencio, del Capítulo de las culpas y otros ejercicios espirituales, de la tablilla de las cosas que deben hacerse durante el día y que ha de tenerse en lugar público en cada Convento, y otras cosas que pueden verse más largamente en los mismos Decretos, publicados el día 25 de Julio (sic), con la declaración emanada el 20 de Marzo de 1601. Después de los cuales, se sucedieron, finalmente muchos otros Decretos Generales sobre la manera de recibir y de educar a los Novicios, que prescriben, de igual modo, con exacta diligencia, el método para examinarlos y para admitirlos, las condiciones del lugar del Noviciado y de la elección y cualidades del Maestro de Novicios y de su Compañero, el método de formación, la solemnidad de la Profesión, la colocación de los nuevos Profesos en otros Conventos semejantes a los Noviciados, la orden de no recibir Novicios fuera de los Conventos señalados, ni en mayor número del que haya prescrito o prescriba la Santa Sede, y otras cosas que se pueden ver en los mismos Decretos, publicados el 19 de Marzo de 1603 [256].

---

[256] Cfr. «Relazione Istorica sopra la Congregazione della disciplina Regolare ordinata dalla S. Mem. di Papa Benedetto XIV a Monsignor de Simoni Segretario della medesima, e compilata e scritta da Mons. de Simoni suo Nipote, morto Cardinale, nell' occasione che dalla Stá. Sua si meditava di soprimere detta Congregazione, la quale avendo trovata molto utile fece rimuovere ogni pensiero di soppressione, e iudicarne utilissima la sua esistenza per invigilare alla Regolare osservanza». — Esta **Relazione** se halla manuscrita, en el (Archv. Secret. Vat.) Archivo de la Sda. Congregación de Religiosos, en un volúmen, que hemos citado siempre nosotros: **Codex ad Usum S. Congreg. super disciplina regularium, Pars I et II,** y cuyo título completo es el siguiente: «Apostolicarum Constitutionum variorumque in for-

Tan larga y completa enumeración nos dispensaría de insistir aún más sobre el contenido de los Decretos de Clemente VIII; pero como sus disposiciones acerca de los Religiosos no están contenidas únicamente en los Decretos Generales, vamos a hacer resaltar, por nuestra parte, lo que él añadió a la legislación entonces existente.

4. — Fundación de casas

En su Constitución *Quoniam* del 23 de julio de 1603, impuso Clemente VIII a los Ordinarios algunas condiciones sin las cuales no podían conceder la licencia para la fundación de nuevos Conventos de Mendicantes, exigida por el Concilio Tridentino [257]. He aquí sus palabras:

> ...declaramus locorum Ordinarios non posse licentiam ad novos Conventus cuiuscumque Mendicantium Ordinis, in Civitatibus et locis eorum ordinariae iurisdictioni subiectis erigendos, impertiri, nisi vocatis et auditis aliorum in iisdem Civitatibus et locis existentium Conventuum Prioribus, seu Procuratibus, et aliis interesse habentibus, et causa servatis servandis cognita constiterit, in iisdem Civitatibus et locis novos huiusmodi erigendos Conventus, sine aliorum detrimento commode sustentari posse.

En caso de apelación, ésta tenía efecto suspensivo, hasta la sentencia definitiva del Papa.

Es digna de notarse la razón que da el Sumo Pontífice para tomar esta decisión:

> Quoniam ad institutam Regularium locorum et personarum reformationem promovendam et conservandam maxime pertinet, ut in quibuscumque Domibus et Monasteriis is tantum numerus Religiosorum qui commode ibidem ali possit contineatur... [258].

Pretendía pues el Papa *promover y conservar la comenzada reforma de los Regulares;* y hasta ahora, nadie ha negado la universalidad de esta Constitución, ni ha pretendido limitar su valor

---

ma Codicis manualis Collectio ad usum et Regimen Sacrae Congregationis disciplinae Regularis. Opus in duas partes divisum, cum praefatione et indicibus. Auctoritate cura et studio Emi. ac Rmi. Domini **Joh. Marie Riminaldi** Patritii Ferrariensis Tituli S. Silvestri in Capite S. R. E. Presbyteri Cardinalis et eiusdem Congregationis Praefect. Anno MDCCLXXXIX». — El título que nosotros le damos aparece al dorso. Hay además una tercera parte, hecha posteriormente, en volúmen separado; que no nos interesa.

[257] Sess. XXV, De Regu. et. Mon., cap. 3.

[258] Cfr. **Bullarium** Taurin, Vol. XI, pág. 21.

únicamente a Italia y sus Islas. Ahora bien, si *la reforma comenzada* era exclusiva de Italia, ¿qué razón hay para aceptar como universal esta Constitución?

Toda decisión, en contrario, era declarada nula y de ningún valor, cualquiera que fuese la autoridad de la persona que la tomase [259].

5. — Régimen religioso

Es este uno de los puntos sobre los cuales es más abundante la legislación de Clemente VIII, puesto que trató de abarcar en su reforma toda la vida religiosa.

Acerca de la *exención* de los Religiosos de la jurisdicción del Ordinario del lugar, la principal medida de Clemente VIII se refiere al cumplimiento de los preceptos del Tridentino [260], sobre la manera de castigar a los religiosos delincuentes fuera del claustro. Por medio de su Constitución *Suscepti muneris*, del 23 de febrero de 1596, determinó más claramente la manera como esto debía hacerse, pues como él mismo dice:

> ...experientia compertum est, interdum in huiusmodi decreti executione nimis remisse procedi... [261].

Para remediar este abuso, ordena a todos los Superiores Religiosos que a cualquier súbdito que falte notablemente fuera del Convento, lo castiguen, dentro del tiempo señalado por el Obispo y le den cuenta a éste del castigo impuesto y de su ejecución. Y en caso de que el Superior no lo castigue, o lo mande a otra casa de la Orden, se le impone la obligación de hacerlo volver. Y si esto no se realiza, el Ordinario del lugar del nuevo domicilio queda nombrado Delegado especial de la Santa Sede, para castigar al delincuente, a solicitud del Obispo y previas las informaciones necesarias.

Las penas impuestas son muy severas, sobre todo, la privación del oficio, y además, se declara nulo y de ningún valor todo lo que se haga o resuelva en contrario, por cualquier clase de personas [262].

Sobre la manera de *gobernar*, inculcó de nuevo a los Supe-

---

259 Ibidem, pág. 22 Nº 2.

260 Sess. XXV, De Reg. et Mon., cap. 14; Sess. VI; De Ref.; cap. 3.

261 Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. X, pág. 249; Nº 2.

262 Ibidem, pág. 249-250.

riores la obligación de hacerlo de acuerdo con las Constituciones y Reglas de su Instituto, atendiendo principalmente a los ejercicios espirituales, y recomendó para ello el tener una plática semanal sobre la disciplina y observancia regular [263].

Acerca de la *edad* necesaria para ser Superior no dió Clemente VIII ninguna disposición especial; señaló, en cambio la del Maestro de Novicios y de su Socio, que fijó en 35 y 30 años, respectivamente [264].

Tampoco determinó nada sobre la *duración de los Superiores* en sus cargos.

Reglamentó, por el contrario, muy por menudo, la elección de los Superiores: ésta debía hacerse en Capítulo; los electores debían jurar que elegirían, de acuerdo con su conciencia, a los más probos e idóneos; antes de la elección debían leerse las normas de las respectivas Constituciones sobre las cualidades y requisitos de los que se habían de elegir; debían ser elegidos los más observantes y adictos a la vida común [265].

Prohibió severísimamente toda *ambición* de cargos o dignidades, y el procurar, directa o indirectamente, para sí o para otros, los sufragios y votos de los electores [266]. La infracción de estos preceptos se castigaba con privación del oficio e inhabilidad perpetua, reservada exclusivamente al Papa; y estas penas se extendían: ...*ad complices, ac simpliciter scientes et non revelantes* [267].

Nótese, de paso, que esta prohibición se ha tenido siempre como universal, y no existe ninguna otra disposición de Clemente VIII que la extienda al mundo entero, fuera de estos párrafos del decreto *Nullus omnino*.

No señaló Clemente VIII un período especial para la reunión de los Capítulos; pero en cambio les encomendó la elección de algunos padres graves y peritos, al menos tres, que debían examinar a los Predicadores, Confesores y Lectores públicos, y también a todos los candidatos a las Ordenes sagradas [268].

Acerca de la *visita* canónica no dió tampoco especiales nor-

---

263 Cfr. «Nullus omnino», n. 38.
264 Cfr. «Cum ad Regularem».
265 Cfr. «Nullus omnino», n. 36.
266 Cfr. «Nullus omnino», n. 35.
267 Ibidem, loc. cit.
268 Cfr. «Nullus omnino» n. 37.

mas; pero al excluír a los Novicios de toda dependencia distinta de la del Maestro de Novicios, no los excluyó de la potestad de los Visitadores y Superiores mayores [269].

En materia de *confesiones*, abundan los preceptos emanados de Clemente VIII. En prmer lugar, los confesores regulares debían ser elegidos y examinados por el Capítulo, como acabamos de ver [270], y en su decreto sobre los casos reservados, prohibió a los Superiores el oír las confesiones de sus súbditos:

> ...nisi quando peccatum aliquod reservatum admiserint, aut ipsimet subditi sponte ac proprio motu id ab iis petierint [271].

Y ordenó, por lo tanto, que en cada casa se designaran dos, tres o más Confesores, según el número, que pudieran absolver de los no reservados, y a quienes se podía también confiar la absolución de los reservados:

> ...quando casus occurrerit in quo eam debere committi ipse in primis Confessarius iudicaverit [272].

Allí mismo se inculca la obligación de no usar en el gobierno exterior de las noticias habidas en la confesión [273].

Además de este decreto sobre los casos reservados, en el cual se trata de los reservados dentro de la Religión, expidió Clemente VIII, por medio de la Congregación de Obispos y Regulares, otros dos decretos sobre la misma materia; el primero de ellos, el 9 de enero de 1601, en el cual se prohibe a todos los Sacerdotes

> tam saecularibus, quam Regularibus, per universam Italiam extra Urbem degentibus,

el absolver de los casos reservados a la Santa Sede o de los que se hayan reservado los Ordinarios, so pretexto de facultades especiales de cualquier género,

> nisi in mortis periculo, seu cum nova, et speciali Sanctitatis Suae aut Successorum suorum, vel Ordinariorum; quoad casus ab ipsis tantum seservatos, respective, impetrata in scriptis licentia... [274].

Se imponía, así mismo, la obligación de presentar esas licen-

---

269 Cfr. «Cum ad regularem».
270 Cfr. «Nullus omnino», n. 37.
271 Cfr. Decret. «Sanctissimus».
272 Cfr. Ibidem.
273 **Ibidem.**
274 Puede verse su texto en «Bulae, Brevia. Bibl. P. U. G. (P. III-189 A).

cias escritas a los Ordinarios; y a los contraventores de estos severos preceptos se les amenazaba con gravísimas penas, inclusive la inhabilidad para oír confesiones. Además, se advertía a los penitentes que la absolución, en tal caso, era nula [275].

Poco tiempo después, el 26 de noviembre de 1602, se moderó bastante el Decreto, por medio de la misma Congregación de Obispos y Regulares, suprimiendo la inhabilidad para oír confesiones, determinando expresamente los reservados de los cuales no se podía absolver, y declarando que la facultad de absolver podía ser concedida también de viva voz. Se reconocía también la validez de los privilegios o facultades especiales concedidos antes del primitvo decreto, y se advertía a los Ordinarios que no debían ser demasiado fáciles en reservar:

> ne alioquin Sacramenti Poenitentiae Ministrorum coarctata potestate Sanctae Matris Ecclesiae piae menti contrarius effectus subsequatur [276].

Declaró también Clemente VIII, en su Breve *Romani Pontificis,* dado a los Carmelitas, el 23 de noviembre de 1599, que la facultad de elegir Confesor, concedida en la Bula de la Cruzada, no se extendía a los Regulares:

> sed nostrae intentionis existere quod iidem fratres et moniales, quantum ad sacramentum Poenitentiae seu confessionis administrationem, dispositioni suorum praelatorum subiecti sint... [277].

En cuanto a las confesiones de los Novicios, prescribió lo siguiente:

> Ipsi autem Magistro soli Novitiorum confessiones audiendi cura committatur. Liceat tamen Superiori, etiam locali, si ita expedire iudicaverit, vel per se ipsum, vel per alium ab eo deputatum, semel aut bis in anno eorundem Novitiorum confessiones audire [278].

Por otra parte, estableció, dos veces por semana, la lección o conferencia de Sagrada Escritura o de Casos de Conciencia [279]; prohibió todo peculio o propiedad privada, renovando las penas del Tridentino e imponiendo otras, al arbitrio del Superior [280].

---

275 Cfr. «Bullare, Brevia... Bibl. P. U. G. (P. III-189 A).

276 Puede verse también su texto en la citada colección — Ibidem.

277 Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. X, pág. 549-550.

278 Cfr. «Cum ad regularem».

279 Cfr. «Nullus Omnino», n. 2.

280 Cfr. «Nullus Omnino», n. 3-7.

Restableció la uniformidad de la vida común, en cuanto al vestido, enseres y alimentos [281]; y añadió, en fin, todas esas mil menudas prescripciones, que hemos visto enumeradas por el Secretario de la Congregación de Regulares, acerca de las celdas, los lechos, las estufas, las ventanas, la enfermería, etc [282]; sin olvidar la tablilla de las distribuciones diarias [283]. Cosas todas que pueden verse en los Decretos y que indican hasta qué punto se preocupó por la restauración y uniformidad del régimen de la vida religiosa.

6. — Administración económica

Además de imponer a los Superiores la obligación de anotar los ingresos y los gastos [284], de pagar su sustento, cuando se hospedaran en otras casas [285], y de dar cuenta de su administración [286], prohibió Clemente VIII a los Superiores el ejercer por sí mismos la administración económica, estableciendo un curioso triunvirato, que preferimos explicar con sus propias palabras:

> 12. Nullus ex Superioribus locorum administrationem bonorum et aliarum rerum, dispensationemque pecuniarum et redituum sui Conventus, etiam nomine Conventus, per se ipsum habere sive exercere possit; sed universum id onus tribus Fratribus eiusdem Conventus a Generali ita demandetur, ut unus rerum et bonorum, redituumque colligendorum curam habeat; alter tanquam depositarius pecunias, ac cetera ab illo collecta et exacta fideliter asservet; alius de pecuniis et rebus a depositario acceptis, Priori, Fratribus; ac Conventui universo de necessariis; mandante tamen ipso Priore, non secundum proprium affectum, sed iuxta charitatis regulam, veluti bonus dispensator provideat; officiorum huiusmodi confusione penitus interdicta.
>
> 13. Ceterum hi tres, tam impensi quam accepti singulis mensibus Superiori locali, adhibitis etiam duobus vel tribus Fratribus eiusdem Conventus probatioribus rerumque usu peritis rationem reddant... [287].

Como se ve, una hábil separación de facultades, que tiende a facilitar la honradez y pulcritud en el manejo, aunque quizás no

---

281 Cfr. «Nullus Omnino», n. 8-11.
282 Cfr. «Nullus Omnino», n. 24-32.
283 Cfr. «Nullus omnino», n. 39.
284 Cfr. «Nullus omnino», n. 11.
285 Cfr. «Nullus omnino», n. 11.
286 Cfr. «Nullus omnino» n. 13.
287 Cfr. «Nullus omnino», n. 12-13.

sea lo bastante cómoda y práctica, sobre todo, para los mismos Superiores.

7. — Admisión

Sobre esta materia, como también sobre la formación de los Novicios, legisló amplísimamente Clemente VIII.

En primer lugar, hemos visto ya, cómo prohibió recibir a ninguno sin la *aprobación expresa* de la Congregación de la Reforma Apostólica o de los respectivos Ordinarios, que debían darla *por escrito y nominalmente* [288].

Renovó las disposiciones de Sixto V acerca del *examen* diligente sobre el espíritu, las condiciones y la vocación de los candidatos; pero hay que notar que él mismo había moderado de nuevo la severa Constitución de Sixto V, únicamente en lo relativo a la nulidad de la profesión, pues se multiplicaban constantemente las demandas de nulidad, so pretexto de no haberse observado las prescripciones de Sixto V; por lo cual, Clemente VIII suprime totalmente esa pena y reduce las cosas

> ad terminum iuris et Sacrorum Canonum, perinde ac si praedictae Constitutiones in illa parte editae non fuissent [289].

En cuanto a la *edad*, hemos visto más arriba las estrictas disposiciones de la primitiva redacción del decreto *Cum ad regularem* [290]; en la fórmula actual, dice únicamente:

> Quisque recipiendus in aliquo Ordine regulari, etiam Mendicantium, in ea sit aetate constitutus, quam eius Ordinis in quo recipietur, regularia instituta et ordinationes requirunt [291].

Se prescribe luego que a los mayores de 25 años, que no hayan estudiado, sólo se les puede recibir para conversos o coadjutores; pero para este grado no se puede admitir a nadie antes de los 20 años [292].

No dio Clemente VIII especiales normas sobre la *facultad de admitir*, ni añadió nuevos *impedimentos;* pero conservó los de Sixto V, con las moderaciones posteriores, suyas y de Gregorio XIV.

---

288 Cfr. «Sanctissimus».
289 Cfr. Constit. «In suprema», 2 aprilis 1602—**Bullarium** Taurin, Vol. **X**; pág. 768.
290 Véase más arriba, pág. 192.
291 Cfr. «Cum ad Regularem».
292 Ibidem.

Las mismas *informaciones* impuestas ya a los Superiores, antes de proceder a la admisión, fueron extendidas a los Ordinarios antes de otorgar el permiso requerido para cada uno de los candidatos; y se cargaba su conciencia, en caso de que permitieran la admisión de indignos e ineptos [293].

Clemente VIII estableció para todos, aún para los conversos, una especie de *postulantado* o primera probación, durante la cual se instruyera a los candidatos en las obligaciones esenciales de la vida religiosa y en las peculiares de cada Orden [294]. Impuso también a todos los Novicios el deber de hacer una confesión general, al tomar el hábito [295].

8. — Noviciado

Además de la obligación de no admitir a ninguno fuera de los sitios designados [296], estableció Clemente VIII un lugar separado, con clausura especial, para los Novicios, que debían tener su dormitorio, salón de pláticas, capilla y huerta especiales, totalmente separados del resto de la Comunidad [297].

Véase con cuárto rigor se exigía esa separación:

> Ad huiusmodi locum Novitiatus nemini eiusdem vel alterius Ordinis Regulari, etiam Conventus et Monasterii Officiali, ullo unquam tempore, sub quovis praetextu aditus pateat, praeterquam Magistro eiusque Socio, ac etiam Monasterii aut Conventus Superiori, si quamdocumque ingrediendum sibi necessario existimaverit: quo tamen casu aliquem semper ex senioribus Conventus et Monasterii Patribus socium assumat [298].

La llave y la dispensa de aquella clausura dependían del Maestro de Novicios, que debía hallarse presente siempre que un Novicio tuviera que hablar con cualquiera otra persona, extraña al Noviciado [299]. También se imponía al Maestro de Novicios y a su socio la obligación de tener sus celdas en el dormitorio común de los Novicios [300].

El *Maestro de Novicios* y su socio debían ser elegidos por el

---

293 Cfr. «Sanctissimus».
294 Cfr. «Cum ad Regularem».
295 Ibidem.
296 Cfr. «Nullus Omnino», n. 33.
297 Cfr. «Cum ad Regularem».
298 Cfr. «Cum ad Regularem».
299 Cfr. «Cum ad Regularem».
300 Cfr. «Cum ad Regularem».

Capítulo, para un período de tres años, y en caso necesario, por el General o sus Vicarios,

de consensu tamen Definitorum vel aliorum graviorum. Patrum [301].

Además de la edad de 35 años, el Maestro de Novicios debía ser sacerdote y tener 10 años de profesión; para el socio sólo se exigían 30 años de edad [302]. Se determinaban muy por menudo las cualidades morales del Maestro y de su socio [303]. Se le daba absoluta potestad sobre los Novicios [304]. Se le indicaba todo lo que debía explicar y enseñar a los Novicios, sobre todo, acerca de la oración y exámenes de conciencia, de las confesiones, de la Misa y del coro, de los ejercicios espirituales y corporales, y de las recreaciones [305].

Se ordenaba la absoluta separación entre los Novicios y los Profesos, fuera de las funciones de la Iglesia [306]; y se permitía la designación de un prefecto, sacado de entre los mismos Novicios [307].

Estableció, además, Clemente VIII un segundo Noviciado o Profesorio, en el cual mandaba colocar a los jóvenes profesos, inmediatamente después del Noviciado, para que permanecieran allí hasta la edad requerida para las Sagradas Ordenes, o al menos, por un trienio, bajo una vigilancia especial y con un método de vida casi igual al del Noviciado.

El sitio de este Profesorio podía ser la misma casa del Noviciado, si había comodidad para tener allí la debida separación, u otra, acondicionada en manera conveniente. Durante este tiempo debían emplearse en los estudios, pero no podían intervenir en los asuntos del Convento, ni dedicarse a ningún oficio de obediencia exterior.

No se obliga a establecer este Profesorio a las Religiones que solían retener a los jóvenes profesos, por mayor tiempo, en el mismo Noviciado [308].

---

[301] Cfr. «Cum ad regularem».
[302] Cfr. «Cum ad regularem».
[303] Cfr. «Cum ad regularem».
[304] Cfr. «Cum ad regularem».
[305] Cfr. «Cum ad regularem».
[306] Cfr. «Cum ad regularem».
[307] Cfr. «Cum ad regularem».
[308] Cfr. «Cum ad regularem».

Normas especiales dictó también acerca de los conversos o coadjutores, para los cuales se debía tener un sitio separado en el Noviciado, sobre todo, para dormir; pero debían ser instruídos convenientemente en la vida espiritual y en las obligaciones de la Orden, y asistir a las pláticas e instrucciones comunes de los Novicios [309].

Permitía, por último, el Papa, de acuerdo con las Constituciones de cada Instituto, la costumbre de recibir oblatos y el uso de la filiación, establecido en algunos Monasterios; pero el Noviciado debían de hacerlo siempre en los sitios designados y con las testimoniales y demás requisitos exigidos en las Constituciones pontificias [310].

Recalcaba el Pontífice que ninguna de estas disposiciones daba facultad para recibir Novicios en sitios diferentes de los asignados, ni en mayor número del permitido a cada Instituto o Convento [311].

9. — Profesión

Además de las disposiciones dadas sobre el sitio en el cual debía hacerse la profesión, de que hemos hablado tantas veces [312], ordenó Clemente VIII que, al terminar el Noviciado,sólo se admitieran a la profesión los que fueran capaces de la perfección religiosa y además, aptos para el trabajo corporal; lo cual se debía decidir en un nuevo y diligente examen [313].

Señalaba para los clérigos la edad de 16 años cumplidos, y para los conversos, 21 años, igualmente completos; prohibía además, el paso de los conversos al estado clerical, aun durante el tiempo de probación [314].

Como requisitos, exigía un libro común, que debía tener el Superior del Convento, y en el cual se anotaran todas las profesiones, que debían firmar siempre el nuevo profeso y los dos testigos que hubieran asistido. En caso de que un converso no supiera firmar,

309 Cfr. «Cum ad regularem».
310 Cfr. «Cum ad regularem».
311 Cfr. «Cum ad regularem».
312 Véanse los dos Decretos dados para Italia y el «Nulus omnino» n. 33.
313 Cfr. «Cum ad regularem».
314 Cfr. «Cum ad regularem».

debía poner en el libro una cruz, en presencia de los mismos testigos que lo habían asistido [315].

10. — Obligaciones y privilegios

Hemos visto ya con cuánto celo encareció Clemente VIII las obligaciones comunes a los Religiosos y los deberes particulares de cada Instituto.

Recordaremos solamente cuán severo se mostró en materia de pobreza: su Constitución *de largitione munerum* [316], fue recomendada, de nuevo, al cuidado de los Superiores, en el Decreto *Nullus omnino* [317], como también los preceptos del Tridentino [318], encareciendo y aumentando las penas y declarando nula toda licencia o aseveración contraria, que quisieran hacer valer los Superiores [319].

Hemos visto también con cuánto cuidado y minuciosidad se preocupó de los deberes cotidianos de la vida religiosa, sobre todo, en cuanto a regularidad y observancia.

Por la que hace a la *clausura*, urgió no pocas veces la de las Monjas, y la prohibición hecha a los Regulares de visitarlas, fuera de las ocasiones permitidas o acostumbradas [320]; y en sus Decretos, reglamentó especialmente las salidas del Convento, pues impuso la obligación de solicitar la licencia del Superior *singulis vicibus*, lo mismo que su bendición, y un compañero, que no debía ser designado a voluntad del súbdito, sino al arbitrio del Superior y de modo que no fuera frecuentemente el mismo [321].

Impuso, además el deber de nombrar un portero digno, que custodiara la puerta y no abriera a ninguno, para salir, si no tenía la licencia y el compañero señalado por el Superior [322].

Al volver a casa se debía acudir de nuevo al Superior, para recibir su bendición, y éste debía inquirir del compañero lo que se hubiera hecho fuera del Convento [323].

---

315 Cfr. «Cum ad regularem».
316 Cfr. **Bullarium Taurin.**, Vol. X, pág. 146.
317 N. 3.
318 **Ibidem**, n. 3 y sgts.
319 **Ibidem**, n. 7.
320 Cfr. **Bullarium** Taurin. **Vol. XI**, pág. 59, Nº 5 **(Ex Debito:** 8 Nov. 1603).
321 Cfr. «Nullus omnino», n. 19
322 Cfr. «Nullus omnino», n. 18.
323 Cfr. «Nullus omnino», n. 21.

Se amenazaba a los contraventores con graves penas, aun con la cárcel, y el portero debía sufrir las mismas penas, si, a sabiendas, toleraba cualquier cosa en contrario [324].

Prohibió, de manera especial, los viajes a Roma, sin licencia del General o del Cardenal Protector; aunque después moderó esta disposición, extendiendo también a los Provinciales la facultad de dar esta licencia, pero sólo cuando se trataba del bien común de la Provincia [325].

Hemos visto, igualmente, la clausura y separación de los Novicios, a los cuales se prohibía, además, acompañar a los Profesos fuera de casa [326].

Clemente VIII hizo llamar también a todos los que vivían fuera de los Conventos, suprimiendo todas las licencias y reservando a la Santa Sede la facultad de concederlas [327].

Suprimió Clemente VIII toda distinción o privilegio de grados, en el seno mismo de las comunidades, exceptuando tan sólo a los actuales lectores o predicadores [328]; y prohibió los criados o sirvientes particulares, que sólo podía conceder el General, en caso de necesidad, escogiéndolo entre los destinados al servicio común en la misma Orden, y que había de ser, de preferencia, un laico converso [329].

En cuanto a los *privilegios*, o gracias obtenidas por concesión de la Santa Sede, etc., Clemente VIII, en su larga Costitución *Ratio Pastoralis*, del 20 de Diciembre de 1597, otorgada a los Frailes Menores, confirmó todos sus privilegios, y su comunicación y extensión [330]; y además, según declaración de Paulo V, tenía en su mente una reglamentación estricta y detenida de todas las indulgencias y gracias de la Santa Sede. Dice en efecto, el Papa Paulo V, en su Constitución *Romanus Pontifex*, del 23 de Mayo de 1606 [331]:

> 1º Proinde cum fe. re. Clemens PP. VIII, Praedecessor noster, magna cum diligentia ac sollicitudine procuraverit, abusus et corruptelas tum in communicando Indulgentiarum thesauros

---

[324] Cfr. «Nullus omnino» n. 20.

[325] Cfr. «Nullus omnino» n. 22, y al final del Decreto.

[326] Cfr. «Cum ad Regularem».

[327] Cfr. «Nullus omnino» n. 32.

[328] Cfr. «Nullus omnino», n. 16.

[329] Cfr. «Nullus omnino» n. 17.

[330] Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. X, pág. 386.

[331] Cfr. **Ibidem**, Vol. XI, pág. 315.

> tum in modo illos recipiendi irreptos tollere; et propterea sua quadam Constitutione formam aggregandi, instituendi et recte administrandi Societates et Confraternitates praescripserit, licet morte praeventus hanc piam eius voluntatem ad finalem exsecutionem deducere, neque etiam, ut cogitaverat; cica Indulgentias a plerisque Romanis Pontificibus Praedecessoribus, Religionibus et Ordinibus, Monasticis et Mendicantibus diversis temporibus concessas, aliquid deliberare potuerit [332].

Así pues, no alcanzó a dejar Clemente VIII una reglamentación detallada de los privilegios comunes o particulares de los Religiosos.

11. — Tránsito. Dimisión. Apostasía

Clemente VIII no trató, de manera particular, de la salida o abandono de la Religión, y así, no se encuentran en su legislación normas generales que reglamenten el tránsito o paso a otras Religiones, la dimisión y la apostasía.

Como ya vimos, prohibió únicamente el paso de los conversos o coadjutores al estado clerical [333].

Y en cuanto a la apostasía, en su célebre decreto sobre los casos reservados, entre los que pueden reservar los Superiores Regulares, pone este, en segundo lugar:

> 2º Apostasia a Religione, sive habitu dimisso, sive retento quando eo pervenerit, ut extra septa Monasterii seu Conventus fiat eggresio, nocturna, ac turtiva e Monasterio, seu Conventu eggresio etiam non animo apostatandi facta [334].

Precisó, pues, en esta forma, el concepto mismo de apostasía.

12. — Otras disposiciones acerca de los religiosos

Hay todavía algunas otras medidas de Clemente VIII, que se refieren también a los Religiosos, y sobre las cuales vamos a decir unas pocas palabras.

La primera se refiere al *ius funerandi;* declara, en efecto, respondiendo a algunas dudas propuestas por un Obispo:

> Circa quartum, Regulares, cuiuscumque Ordinis sint; etiam Minores ecclesiarum parochos vocare et invitare debere, priusquam personarum non regularium cadavera ad ecclesias suas

---

332 Cfr. Ibidem Nº 1.
333 Cfr. «Cum ad regularem».
334 Cfr. Decret. «Sanctissimus».

regulares sepelienda deferant, et parochiae tertiam partem funeralium seu id quod tenuerit consuetudo loci, solvere debere [335].

Puede decirse que reglamentó, además, la condición de los Regulares encargados de las parroquias, con respecto a los Obispos, en su Costitución *Religiosorum quorumcumque*, del 8 de Noviembre de 1601, sobre el régimen de los Religiosos en las misiones, dada para los Frailes Menores. En ella declara:

.....in concernentibus curam animarum Ordinario loci subesse, in reliquis vero non Ordinario loci, sed suis Superioribus subiectos remanere de quorum licentia extra claustra degunt; sicque ab omnibus censeri, iudicari et definiri debere... [336].

Más importante fue aún la facultad concedida a todas las Ordenes mendicantes, con las licencias y condiciones exigidas en su larga Constitución *Onerosa pastoralis*, para poder enviar misioneros a las regiones del Oriente, suprimiendo con esto la exclusiva de la Compañía de Jesús. También en ella se sujeta a los misioneros a los respectivos Ordinarios del lugar, en lo que se refiere a la administración de los Sacramentos y a la predicación [337].

No menos importante fue el decreto expedido por la S. C. del Concilio, de orden de Clemente VIII, el 15 de marzo de 1596, sobre el Obispo que debía ordenar a los Regulares, en él se declaraba:

Superiores Regulares posse suo subdito itidem Regulari, Litteras dimissorias concedere ad Episcopum tamen Dioecesanum, nempe illius Monasterii in cuius familia ab iis ad quos pertinet, Regularis positus fuerit, et, si Diocesarus afuerit; vel non esset habiturus Ordinationes, ad quemcumque ailum Episcopum, dum tamen ab eo Episcopo qui Ordinationes contulerit, examinentur quoad doctrinam et dum, ipsi Regulares non distulerint de industria concessionem dimissoriarum in id tempus quo Episcopus Dioecesanus, vel afuturus, vel nullas esset habiturus Ordinationes. Verum cum a Superioribus Regularibus, Episcopo Dioecesano absente vol Ordinationes non habente, Litterae dimissoriae dabuntur, in iis utique huismodi causam absentiae Dioecesani Episcopi, vel Ordinationum ab eo non habendarum exprimendam esse [338].

---

335 Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. XI, pág. 16 (Constit. **Decet**. R. P. - 24 Maii 1603).

336 Cfr. **Vermeersch**, S. J.: De Religiosis, Vol. 2; pág. 717-718.

337 Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. X, pág. 631-633.

338 Cfr. **Vermeersch**, S. J.: De Religiosis, Vol 2; pág. 647; n. 5.

Se amenazaba luego a los infractores con severas penas [339].

Finalmente, hay una Constitución clementina que sigue siendo fundamental en la materia, y que se dirige también a los Religiosos; nos referimos a la *Constitución Quaecumque,* del 7 de diciembre de 1604, en la cual Clemente VIII, tres meses antes de su muerte, reglamenta la forma que deben observar en adelante las Ordenes Regulares y las Confraternidades, seculares para edigir o agregar Congregaciones y Confraternidades e igualmente, en la comunicación de indulgencias e indultos, en la recolección de limosnas y en la elección de confesores [340].

Ya hemos visto más arriba, cómo era este, tan sólo, el comienzo de un nuevo plan de reglamentación y reforma, podríamos decir, en el terreno espiritual de los privilegios e indulgencias.

Se prescribe en ella la erección o agregación de una sola Congregación, con el consentimiento y las testimoniales del Ordinario, y se dan detalladas normas sobre la dependencia y funcionamiento de tales instituciones, y sobre los derechos y privilegios de que pueden disfrutar.

Se ordenaba además, una nueva erección o agregación de todas las confraternidades y Congregaciones ya existentes, dentro del plazo de un año para Europa, y de dos, para lo restante del mundo [341].

De esta manera abarcó Clemente VIII todo el vasto campo de la vida Religiosa, y legisló, como se ha visto, sobre casi todos los puntos importantes de la disciplina regular, procurando así, como lo afirmaba él mismo de sus predecesores:

> ...ut Regularium Ordinum disciplina, aut labe factata in primun restitueretur, aut salutaribus constitutionibus communita, integra atque incolumis permaneret [342].

13. — Causas de la reforma clementina; sus efectos y aplicación

Inútil preguntarnos ahora cuáles fueron las causas de la severa reforma de Clemente VIII: más que el celo del Papa y su

---

339 Cfr. Ibidem, hacia el fin del Decreto.

340 Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. XI; pág. 138 y sgts.

341 Cfr. Ibidem, pág. 141 Nº 10.

342 Cfr. Constit. «Religiosae Congregationes» (De largitione munerum) **Bullarium** Taurin., Vol. X, pág. 146; Exordio.

justo empeño de devolver al estado religioso su genuino esplendor, la impusieron las circunstancias y el desastroso estado de no pocos Institutos. La cruda realidad, puesta de manifiesto en los discursos del Papa, citados más arriba, y que ninguno se atrevió a contradecir, sería el mejor argumento para disipar toda duda y convencer a los más incrédulos.

Hay que notar, sin embargo, que no fue aquella la peor época del estado religioso: habían pasado ya más de 30 años desde la clausura del Concilio de Trento y la energía de los Papas anteriores no había sido menor que la de Clemente VIII, en la difícil tarea de realizar, en la Iglesia, la reforma decretada por el Santo Concilio.

Por otra parte, Dios Nuestro Señor había suscitado con profusión los santos reformadores que, creando nuevos institutos, o devolviendo a los antiguos su primitivo espíritu, trabajaban infatigablemente por restituír al estado religioso el lustre y el prestigio que debe tener en la Iglesia la vida consagrada a la práctica de las virtudes y al ejercicio de la perfección.

La gravedad del mal y lo profundo de sus raíces quedan de manifiesto ante el cúmulo de dificultades que entrababan tan benéficos esfuerzos, y ante lo mezquino del fruto que correspondía, no pocas veces, a tanto celo y a tantos sacrificios!

Pero aquellos laboriosos operarios de la viña del Señor echaban las bases, para tiempos mejores y sólidas construcciones del futuro.

En cuanto a los *efectos y aplicación* de esta reforma, nos parece que podemos acudir de nuevo a la distinción entre Roma, Italia y el universo entero.

En Roma, claro está que la presencia del Papa y su acción tan inmediata, algo habían de conseguir; y sin embargo, los testimonios son bastante encontrados acerca del éxito de la visita y de la reforma.

Uno de los contemporáneos nos dice:

> ...Clemente iba a visitar, con frecuencia, los conventos de los Frailes, Monjes y Canónigos Regulares, e iba allí tan de improviso, buscando por todas las celdas, que los había atemorizado de tal manera, que vivían bastante bien [343].

---

[343] ex «Compendio o vero Annali delli casi piú degni e memorandi occorsi nelli Pontificati di Gregiorio XIII sino ad Innocenzo X». Achv. Secret. Vat., Fondo Bolognetti, Ms. 89, fl. 24 (pág. 45).

El mismo *Pastor*, en su Historia, dice que la visita *se demostró muy eficaz, y por eso fue repetida después*[344].

Y otro de los contemporáneos, según vimos, no duda en afirmar que, en cuanto pudo:

> ...Religiosis Ordinibus, pristinam morum integritatem restituit[345].

En cambio, ya a fines de 1593, se avisa desde Roma que el *Papa ordena mucho y cree ser obedecido*[346], pero que no se hace caso y se desprecian sus medidas de reforma.

Y un poco más tarde, en 1595, se indica que *toda Roma murmura contra tantos avisos de reforma*[347], y aunque esto se refiere, principalmente a la reforma general de la Ciudad, no hay duda que comprende también la reforma de los religiosos.

En cuanto a éstos, en particular, el judío convertido Pablo Eustoquio, en su discurso dirigido al Papa Clemente VIII, *en el que se demuestra la necesidad que tiene el Sumo Pastor de visitar las Religiones y cuánta utilidad se sigue de esa visita*, comienza con estas palabras:

> Las causas que me han movido, y casi forzado, a discurrir en torno a este particular, han sido los gritos, los lamentos, las quejas y finalmente, las murmuraciones que se escuchan a causa de la visita y de la clausura de puertas, hecha por orden de Nuestro Señor; y para demostrar que todo ello está hecho con grandísima razón, a fin de que se tranquilicen y conozcan que lo que se hace es para su provecho, y por el amor que tiene el Clementísimo Pastor a sus ovejas...[348]

Y un poco más adelante, añade, al exponer las ventajas de la visita:

> ...y he aquí que toda la grey está enferma, deshecha, debilitada y perdida, ¿y no queréis ser visitados?[349].

Así pues, no era todo alabanzas y felices resultados: y se

---

344 Cfr. «Geschichte der Pæpste», Elfter Band, pág. 424 — Ed Esp. T. XI, Vol. XXIV pág. 58.

345 Cfr. Arch. Secret. Vat. Fondo Bolognetti, Ms. 212, fl. 28 (pág. 51).

346 Cfr. Avviso del 27 Nov. 1593—Bibl. Ap. Vat.: Ms. Urb. Lat. 1062, fl. 674.

347 Cfr. Avviso del 18 Feb. 1595 — Bibl. Ap. Vat.: M. Urb. Lat. 1063, fl. 109.

348 Cfr. «Pablo Eustoquio: «Discurso... etc. — Bibl. Apost. Vat: Ms. Vat. Lat. 3565, Prólogo.

349 Ibidem.

comprende, no hay ninguna reforma que no encuentre obstáculos y no traiga consigo quejas y murmuraciones, y cuanto es más grave el mal, mayores serán siempre las resistencias.

Ya hemos visto también, que en algunos sitios, el mismo Pontífice apenas si encontraba cosa digna de reforma; porque tampoco falta nunca gente de buena voluntad que, con muy poco estímulo, se dedica a cumplir fielmente con su deber.

En cuanto al mismo Papa, ya lo hemos oído decir en su segundo discurso a los Generales y procuradores de las Ordenes religiosas, reunidos en su presencia:

> **Es esta la segunda vez que os hemos hecho llamar, para discurrir en torno al fin que nos proponemos, del cual empezamos a hablar ya en la primera, y que deseamos grandemente; la reforma de las Religiones... Y si bien, se han pasado ya muchos días, no vemos, sin embargo, mutación de importancia; y por esto os hemos hecho llamar de nuevo, para deciros que Nos estamos resueltos a hacer todo esfuerzo para que esto se realice...** [350].

No estaba, por lo tanto, muy satisfecho de sus resultados, después de los primeros pasos dados en este camino; cuál fuera su impresión, al acercarse al término, nos lo dirá él mismo, más adelante.

En la Italia de entonces, tan revuelta y tan dividida, la acción de un Papa, por enérgico que fuese, no podía producir grandes resultados.

Y si fueron tantas las dificultades que encontró en Roma la actividad reformadora de Clemente VIII, mucho mayores habían de ser las que se le opusieran en Italia. La repetida renovación de los decretos clementinos basta para indicarnos lo poco que se aplicaron y cuán escaso fue el fruto que de ellos se consiguió.

La insistencia de todos los Papas posteriores, desde Paulo V hasta Pío IX, y el triste privilegio de Italia, que subsistió hasta el Código, son demasiado elocuentes al respecto. Pero sobre todo, las Congregaciones particulares, creadas por Inocencio X, Inocencio XII y Pío IX [351], que coincidían siempre con una nueva promul-

---

[350] Cfr. Archiv. Curiae S. J.: Ms. Vol. Op. NN., 314, fl. 14.

[351] Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. XV, págs. 646 y 696; Vécse en el «Codex ad usum S. C. super disciplina Regul»: Arch. de la S. C. de Religiosis (in Archiv. Sect. Vat.), en la 2da. parte, pág. 1 ss; el «Compendio Istorico e Pratico dello stato antico e moderno della S. C. della disciplina regolare, descrito dall Illmo. Mons. Nicola Buschi».

gación de los decretos de Clemente VIII, están indicando dos cosas: que las medidas del celoso Pontífice se consideraban como eficaces y oportunas, a pesar del transcurso de los años; y que los buenos efectos que se buscaban, no se habían logrado, no obstante la sostenida y firme voluntad de los Vicarios de Jesucristo.

En cuanto al *universo entero*, si el mismo valor obligatorio de los Decretos de Clemente VIII, se discutió, y fue desconocido y rechazado, ¡cómo podríamos esperar que se hayan cumplido y hayan alcanzado los saludables efectos que pretendía el Pontífice!

Para ser algo más concretos citemos tan sólo dos casos: será el mismo Clemente VIII quien nos lo declare:

> Ex iis, quae S. D. N. Clemens Papa VIII ad Regularium monasteriorum rectam qubernationem instituit et decrevit, eorumque superioribus admussim exequenda pracepit, nihil fuit, vel re ipsa sanctius, vel necessitatis occasione opportunius; vel religiosae utilitatis ratione optabilius, quam ut vetus et regularis disciplina viris religiosis salutaris ac necessaria, ubi collapsa est, instauretur, et ubi conservata, est perpetuo custodiatur; ut nihil esset quod obedientiae, paupertatis et castitatis, ac peculiarium votorum observantiam, necnon communem vitam, victum et vestitum impediret, aut per calumniam inficeret. Cum autem compertum sit a fratribus Ordinis Servorum, superiorum incuria, saluberrima Sanctissimi Pastoris decreta penitus neglecta esse, ut huiusmodi incommodo occurratur, Congregatio Visitationis et Reformationis Apostolicae eiusdem Ordinis Priori Generali nuper electo, eiusque pro tempore succesoribus in virtute sanctae obedientiae et privationis officii poena proposita, praecipit ac mandat, ut statim praedicta decreta pontificia inter ipsius Ordinis constitutiones redigi, et ab omnibus suis fratribus observari, ac praeter illa, quae decretis ipsis praescripta sunt; haec quae sequuntur, speciali Sanctitatis Suae mandato constituta, inviolabiliter ac perpetuo observari curent [352].

Y a continuación, ¡se imponen las múltiples y severas medidas que exigían las circunstancias!

En el segundo caso, se ve también manifiesta la mano del Pontífice:

> Fr. **Fulvius Ausculanus** Vicarius Generalis Apostolicus, Ordinis Fratrum Eremitarum S. Augustini Licet indignus.
>
> Ven. In Christo dilectis, quarumcumque Provinciarum et Congregationum eiusdem Augustinianae Familiae Patribus ac Fratribus, salutem in Domino sempiternam.

---

[352] Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. X, pág. 667; Nº 32 (y los siguientes).

> Etsi certo scimus Praedecessorem nostrum Reverendissimum Patrem Generalem Magistrum Alexandrum Senensem per quascumque Provincias, et Congregationes nostri Ordinis Eremitarum S. Augustini promulgasse S. D. N. Clementis VIII. Decreta pro reformatione eiusdem nostri Ordinis Fratrum Eremitarum S. Augustini, quia tamen eorundem Decretorum observantiam, in praecipuis maxime, nostrae Religionis Conventibus vehementer cupimus (Quemadmodum ter, et quater publicis nostris litteris; hanc nostram mentem declaravimus) eam ob rem haec Decreta nunc typis depromere iussimus: et cunctis Provinciis, Congregationibus, et maioribus nostri Ordinis Conventibus transmitti curabimus (sic): quo executioni ea mandentur, et nullus sit frater noster, qui de eis ignorantiam praetendere valeat. Atque ut cuncta ista ferventer, cum Divi P. N. Augustini regula, semel in septimana etiam vobis legantur...[353].

Y aquí, permítasenos anotar, de paso, que tales Decretos, impresos en 1600, con este título: DECRETA S. D. N. *D.* CLEMENTIS PAPAE VIII *pro reformatione Fratrum Ordinis Eremitarum* SANCTI AUGUSTINI, son pura y simplemente, la misma Constitución *Nullus omnino*, de cuyo valor universal tanto se ha disputado, y en la cual no se varía ni siquiera la fecha, *25 de julio de 1599* [354].

Lo mismo se diga de los Decretos de reforma de los Servitas, que se anteponen a la terrible acusación que hemos copiado en la página anterior [355].

Por estos dos casos puede verse, manifiestamente, si la voluntad del Papa era que se observasen sus Decretos Generales tan sólo en Italia y sus Islas adyacentes, y si se contentó con la sola intención!

No tenemos tiempo, ni sería edificante multiplicar los casos; pero el resultado general viene expresado, con suficiente claridad, en esta amarga confidencia de Fagnani:

> Verum ex his decretis non prorsus prodiit fructus, qui sperabatur: nam etsi novitii primo in Conventibus sic desgnatis, ac

---

353 Cfr. «Decreta... (ut supra), apud: Bullae, Brevia... in Bibl. P. U. G. (P. III—189 A).

354 El Decreto **Nullus omnino**, tiene fecha **25 de junio** de 1599, y nos hacen creer que esta sea la exacta las primeras palabras del Decreto «Sanctissimus»... «generali Decreto, quod de mense Junii editum, tertia Julii anni 1599, promulgatum fuit...», que parecen referirse precisamente a él. Sin embargo la insistencia de algunas copias antiguas en preferir la fecha **25 de Julio** nos hace dudar. No hemos podido aclarar nuestra duda, por falta de la primera transcripción.

355 Cfr. **Bullarium** Taurin., Vol. X, pág. 662 y sts.

deinde in professoriis in regulari disciplina probe instituantur; tamen postea inde exeuntes, et ad alia Monasteria laxioris observantiae demigrantes, in communes aliorum Religiosorum abusus, et relaxationes recidunt; atque ita Religio nunquam penitus reformatur: adeo ut propterea idem Clemens, quamvis in id opus perficiendum zelo sanctae reformationis diu multumque insudaverit; tamen postremo libere fassus fuerit se in eo negotio animum despondisse, prout ex ore illius se audivisse nobis non semel retulit bonae mem. Cardinalis Gypsius [356].

Es fácil imaginarse al anciano Pontífice triste y desalentado, ante el escaso fruto de sus fatigas, y sobre todo, ante el lamentable espectáculo de la Iglesia de Dios, en la cual vivían, como él mismo había dicho, *Religiones tan maleadas y corrompidas* [357].

¿De qué dependió este triste resultado? Indudablemente, el excesivo celo y el falso método del Papa, tuvieron mucha parte en ello; pero las huelgas no son únicamente una invención de nuestros días, y si es, a las veces, imposible reformar un sólo convento decaído, cuán difícil había de resultar la reforma universal de todos los Religiosos. Una vez más: *¡corruptio optimi, pessima!*

De todos modos, después de este gigantesco esfuerzo llevado a cabo por la cabeza misma de la Iglesia, bien pudo ella exclamar: *Curavimus Babylonem, et non est sanata...* [358].

Pero la Iglesia, Madre siempre benigna, no añadió nunca la segunda parte: *¡derelinquamus eam!* [359].

Por eso, podemos contemplar hoy, realizado, lo que fue el constante anhelo de Clemente VIII; y si él se levantara ahora de la tumba, podría vindicar para sí la gloria de esta renovación. Porque el Papa no muere, y lo que un Pontificado no alcanza a realizar, lo logra el tiempo, con la serena perennidad de la Iglesia.

Prueba bien elocuente de ello, se alza hoy a nuestra vista, la reforma universal de todos los Religiosos, ambicionada por Clemente VIII.

---

[356] Cfr. Fagnani: «Comment. in Decret., Vol. III, pág. 370; n. 49.

[357] Cfr. «Sermone della Santitá di N. Signore a I Capi delle Religioni, fatto alli XVIII di Settbre. 1592» — Arch. Curiae S. J. Ms. Op. NN., Vol. 314, folio 15 al final.

[358] Jer. 51, 9.

[359] Ibidem.

BIBLIOGRAFIA

I — FUENTES INEDITAS:

Archivo de la Curia Generalicia de la Compañía de Jesús:

1) Informationes (Informat).
2) Institutum (Instit.)
3) Opera Nostrorum (Op. NN.)
4) Praepositorum Generalium S. J. Ordinationes et selectae Epistolae, Vol. I. usque ad annum 1645.

Archivo de la Sagrada Congregación del Concilio:

1) Decreta S. Congreg. Concilii.
2) Litterae S. Congreg. Concilii.
3) Positiones S. Congreg. Cocilii.

Archivo de la Sagrada Congregación de religiosos (en el Archivo Secreto Vaticano):

1) Apostolicarum Constitutionum variorumque in forma Codicis manualis Collectio ad usum et Regimen Sacrae Congregationis Disciplinae Regularis. Opus in duas partes divisum, cum praefatione et indicibus — Auctoritate cura et studio Emi. ac Rmi. Domini *Joh. Mariae Riminaldi, Patrii* Ferrariensis Tituli S. Silvestri in Capite, S. R. E. Presbitery Cardinalis et ejusdem Congregationis Praefecti. Anno M D C C L X X X I X. (Lo citamos, generalmente: «Codex ad usum S. Congreg. Super disciplina Regul», título que lleva en el lomo).
2) Regularium Regesta, 1592.
3) Volumina diversa (—ab anno 1573—).

Archivo de la Pontifica Universidad Gregoriana:

(Se indica el número del volumen).

Archivo Secreto Vaticano:

1) Biblioteca Chigiana.
2) Fondo Bolognetti.
3) Fondo Borghese (Borgh. I et II).
4) Miscellanea (Miscell.)
5) Nunziatura di Spagna.

Biblioteca Apostólica Vaticana: (Sala de manuscritos)

1) Biblioteca Ottoboniana (Ottob. Lat.)
2) Códices Barb. Lat.
3) Códices Urb. Lat.
4) Códices Vat. Lat.

Biblioteca Valliceliana:

(Se citan los Códices con una letra y un número).

II — FUENTES IMPRESAS:

Archivo Secreto Vaticano:

Racolta di Bandi, Editti, etc. (Se cita, generalmente: *Bandi,* Vol., fl.).

Biblioteca Casanatense:
Bandi, Editti... 1599 (Se cita: Per. Est. 18)

Biblioteca de la Pontificia Universidad Gregoriana:
Bullae, Brevia, Edicta, etc. a 1597 ad 1667 (P. III — 189 — A).

Biblioteca Vittorio Emmanuele:
Raccolta di Bandi (1544-1604) — (7 Banc. 1º, 1).

Bullarium Benedicti XIV:
(13 Vols. Mechliniae, 1826-1827).

Bullarium Cappucinorum:
(10 vols., 1-7, Romae, 1740-1742; 8-10, Oeniponte, 1883-1884).

Bullarium Diplomatum et Privilegiorum S. Romanorum Pontificum: Taurinensis Editio:
(Se cita, generalmente: *Bullarium Taurin*).

Bullarium Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontdificum Ampplissima Collectio, (Romae, 1753, Vol. V).

Clementis Papae VIII Decretales:
(Editio: *Sentis F* — Friburgi Brisgoviae, 1870).

Codex Iuris Canonici.

Codicis Iuris Canonici Fontes:
(Editio: *Gasparri*, Romae, 1947, Vol. I).

Concilium Tridentium: (Ed. Iosephi Pelella, Napoli, 1859).

Constitutiones Societatis Iesu (Latine et Hispanice, Romae, 1937).

Corpus Iuris Canonici: (Aem. *Friedberg*, Lipsiae, 1922).

Epitome Instituti Societatis Iesu: (Editio tertia, simul cum Constitutionibus, Romae apud Curiam Praepositi Generalis, 1943).

Institutum Societatis Iesu:
(Florentiae, 1892..., 3 Vols.)

Magnum Bullarium Romanum a Clemente VIII suque ad Gregorium XV Lugduni, 1712, T. 3.

Regulae Societatis Iesu (Romae, 1935).

III — AUTORES Y OBRAS:

ADAMS, (Ord. Min. Inf.) Dr. C. von — «Heber die Gesetzeskraft der allgemeinen Dekrete Clementis VIII. de reformatione Regularium und de receptione et educatione Novitiorum» (apud: Archiv. für katholisches Kirchenrecht (1911), pág. 696.

ASTRAIN, (S. J.) Antonio — Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España. Madrid, 1909, Vol. III.

CONSTITUTIONES ET DECRETA APOSTOLICA a Regularibus in publica mensa, sive alias in Capitulo, ad hoc specialiter convocato, singulis annis, ac statutis temporibus legenda, Romae, 1820.

EPITOMA APOSTOLICARUM CONSTITUTIONUM ET DECRETÓRUM quae a Regularibus ubique locorum in publica mensa, sive in Capítulo, ad hoc specialiter convocato, singulis annis, ac statutis temporibus legenda sunt, Romae, 1878.

FAGNANI PROSPER — *Commentaria in libros Decretalium*, 3 vols., Venetiis, MDCCIX.

FINE, (S. J.) Eduardus — *Iuris Regularis tum Communis tum particularis quo regitur Societas Iesu Declartio Prati, 1909.*

FIOCHI, (S. J.) A. — «San Roberto Bellarmino», (1930).

GERMIER, (S. J.) G. — «San Bernardino Realino» (Firenze, 1943).

GUILHERMI (S. J.) E. De — «Ménologe de la Compagnie de Jesús. Assistance D'Italiae», Vol. I.

KATTERBACH, (O. F. M.) Bruno — Sussidi per la consultazione dell Archivo Vaticano, 2 Vols. Cittá del Vaticano, 1931.

LOYOLA (San) Ignacio de — «Constitutiones Societatis Iesus», Romae 1937.

PASTOR L. von — «Geschichte der Päpste», 15 Vols. Freiburg im Breislau 1901-1930.

PIAT, (Or. FF. Min. Capp.) F. — «Praelectiones Iuris Regularis», 2 Vols. Editio tertia, París, 1906.

PIGNATELLI Jac. — «Consultationes Canonicae», 4 Vols., Venetiis 1716 - 1722.

PRÜMMER (O. P.) D. M. — «Manuale Iuris Ecclesiastici», 2 Vols., Friburgi, 1907..

VERMEERSCH (S. J.) Arthurus — «De Religiosis Institutis et personis Tractatus Canonico-moralis», Editio altera, Brugis, 1904.

La santificación social en el Cuerpo Místico

Respuesta al R. P. T. Zapelena, S. J.

por **Guillermo González Quintana, S. J.**

En el último número que ha llegado a mis manos de la Revista *Gregorianum*, que editan los Profesores de la Universidad Gregoriana de Roma [1], se encuentra en la sección *Notae et diceptationes* un juicio del R. P. T. Zapelena, sobre un libro que publiqué en los primeros meses de 1950, con el título que encabeza estas páginas [2].

Dada la autoridad de que goza, y la estima que merece el Profesor de Ecclesia de la Universidad Gregoriana, he leído y ponderado con la mayor atención el estudio crítico que hace de mi libro.

Según el P. Zapelena, la tesis que yo defiendo se podría resumir en la siguiente forma: *aun para los hombres del Antiguo Testamento, la santificación debe ser única y necesariamente social en la Iglesia y por medio de la Iglesia Romana.*

Ahora bien, puedo afirmar con verdad, que semejante tesis, ni siquiera afloró en mi pensamiento al escribir el libro.

Sobra pues decir, que me encuentro totalmente de acuerdo con el ilustre crítico en todas y cada una de las razones que pone contra esa tesis.

Una vez puesto en claro mi sentir en esta materia, puedo prescindir de las objeciones de fondo formuladas a todo lo largo de la

---

[1] **Gregorianum.** v. 33,4 (1952) págs. 612-620.

[2] Guillermo González Quintana S. I. **La Santificación social en el Cuerpo Místico.** Bogotá. Editorial Pax 1950.

crítica, pues ellas se basan *únicamente* en la supuesta demostración de que yo defiendo la tesis que he rechazado más arriba.

Pero esta respuesta sí lleva a una serie de dificultades, que aunque ninguna de ellas toca la tesis del libro, deben ser examinadas atentamente.

Esta serie de objeciones se podrían resumir en la siguiente forma: dado que en el libro no se defienda la santificación social en la Iglesia y por la Iglesia Romana, sino exclusivamente para los hombres del Nuevo Testamento *post evangelium promulgatum*, ¿Cómo se entienden entonces expresiones y argumentos que parecen demostrar que sí se extiende igualmente a los hombres del Antiguo Testamento?

La objeción por lo tanto, pertenece al campo de la interpretación de algunos textos y argumentos, que el crítico entresaca del libro.

Empecemos pues el análisis, no sin antes observar, *que ninguno de los textos aducidos, ni ningún texto en todo el libro formula* EXPRESIS VERBIS *la tesis que se atribuye al autor*. Y que por este motivo el crítico se ve obligado a acumular diversos textos, de los cuales *deduce* él, lo que estima ser la sentencia del libro.

I — EL TEXTO CAPITAL DE LA INTRODUCCION

El primer texto citado por el crítico (p. 613) es verdaderamente de importancia capital, porque *en él se define el problema de que se va a tratar en todo el libro y se señalan sus límites*. Se encuentra al final de la introducción en la parte que se dedica especialmente a precisar conceptos [3].

Vamos pues a reproducirlo, pero con el párrafo que inmediatamente le precede, pues en él se inicia el planteamiento del problema. Dice así:

> 1—Ahora bien, hablando en el terreno de las posibilidades, tanto la santificación individualista como la social son posibles. El problema, pues; se ha de resolver en el terreno **positivo: ¿Quiso Cristo** una santidad individualista o social? Nuestro trabajo intenta responder a esta pregunta, y su respuesta será la siguiente:

---

[3] O. C. p. 25 y sgte. Los subrayados pertenecen al presente trabajo para que sirvan a la demostración.

2—Según la voluntad de Dios y la disposición ordinaria de su Providencia, todo hombre debe santificarse en la Iglesia y por la Iglesia, de tal manera que todo hombre tiene absoluta necesidad **de ingresar a la Iglesia por medio del bautismo de agua, profesión de la verdadera fe, y obediencia a la legítima autoridad,** para poder santificarse, pues la gracia y su aumento no se le concede directamente sino en cuanto miembro de la Iglesia y por su influjo intrínseco vital. **De esta disposición ordinaria de la Providencia, hablamos principalmente en nuestro estudio.**

3—Por otra parte, según la voluntad de Dios; y la disposición extraordinaria de su Providencia, que suple la incapacidad y limitaciones humanas, todo hombre, que **inculpablemente;** no puede santificarse socialmente, según su Providencia ordinaria, por lo menos debe santificarse socialmente, según la primera hipótesis que expusimos sobre la santificación social. De tal manera que todo hombre, que se encuentre **en esta ignorancia invencible, debe pertenecer a la Iglesia por lo menos con el bautismo de deseo, para poder santificarse.**

4—**En una palabra,** afirmamos que la santificación **en la presente economía,** única y necesariamente es social, es decir; que para la aparición, desenvolvimiento y perfección de la vida de la gracia, se necesita del organismo vivo y santificador de la Iglesia, o sea del Cuerpo Místico de Cristo, que opera la transformación del hombre en Cristo.

La estructura de estos cuatro párrafos decisivos es clarísima. En el primero se plantea el problema general del libro, y se indica el método de solución. En el segundo y tercero se hacen las distinciones convenientes; y en el cuarto se elabora un breve resumen de lo anterior.

Las afirmaciones del primer párrafo se destacan nítidamente. Una es que la santificación puede ser individualista o social. Otra es que el único modo de resolver cuál de las dos posibilidades se realiza, es hacer un análisis positivo de lo que quiso Cristo, es decir, el Verbo Encarnado.

Ahora bien, el modo de plantear la solución del problema excluye absolutamente a los hombres del Antiguo Testamento, puesto que es de una evidencia innegable, que el modo de santificarse prescrito o querido por Cristo sólo atañe a los hombres del Nuevo Testamento.

El segundo y tercer párrafo definen exactamente la posición del autor acerca de la voluntad de Dios, según lo manifestó Cristo. Y en estos dos párrafos tampoco cabe posible interpretación de que se

incluyan los hombres del Antiguo Testamento en el problema planteado en el libro.

En efecto, el segundo se refiere claramente a hombres que tengan la posibilidad de recibir *el bautismo de agua, profesar la fe verdadera y someterse a la legítima autoridad de la Iglesia.* Estos hombres no pueden ser otros sino los que existen *post evangelium promulgatum y después de instituída la Iglesia,* porque a nadie se le oculta que solamente ellos pueden cumplir tales requisitos. Quedan pues, perfectamente excluídos los hombres del Antiguo Testamento. Nótense además, las palabras con que se termina este segundo párrafo: *de esta disposición ordinaria de la Providencia, hablamos principalmente en nuestro estudio.* No hay pues ambigüedad posible; se va a tratar principalmente de aquellos hombres que pueden cumplir las condiciones mencionadas, ellos deberán santificarse socialmente en la Iglesia y por la Iglesia.

El párrafo tercero alude con perfecta claridad a aquellos hombres, de los que todos los tratadistas de Ecclesia se ocupan, cuando se habla de la necesidad de medio de la Iglesia, es decir, de aquéllos que *post evangelium promulgatum,* sin embargo, ignoran inculpablemente a la Iglesia.

Pretender que el autor tenga que excluír en este caso, de manera expresa a los hombres del Antiguo Testamento, sería una exigencia tan sorprendente, como pretender que todos los tratadistas de Ecclesia lo hagan cuando tratan de esta clase de hombres, bajo el especioso pretexto de que los hombres del Antiguo Testamento, también ignoraron invenciblemente a la Iglesia. Luego es evidente que en este caso trata también el autor de los hombres pertenecientes al Nuevo Testamento, y de ellos no se atreve a afirmar *que se santifiquen socialmente según la plenitud de la idea que expuso en páginas anteriores,* sino que opta por una opinión que pueda basarse en la enseñanza común del bautismo de deseo.

Pero antes de proceder al estudio del cuarto párrafo, que como veremos es un breve resumen, notemos que no solamente la intención del autor es restringir sus afirmaciones a los hombres del Nuevo Testamento, *sino que aun entre ellos restringe sus asertos en su sentido pleno a aquéllos que no tienen ignorancia invencible de la Iglesia.* Y esto lo hace, porque sabe muy bien, que con respecto a los hombres que tienen ignorancia invenciible se suscitan problemas y oscuridades que motivan opiniones diversas entre los teó-

logos. Así que se contenta modestamente con un mínimo basado en lo que todos admiten. Cuán lejos por lo tanto está de la mente del autor, el incluír en el problema y su solución a los hombres del Antiguo Testamento.

Entremos ya en el análisis del cuarto párrafo, del cual el crítico extrae una expresión que le sirve de fundamento para concluír a la sentencia que le atribuye al autor.

El párrafo empieza con un modismo que suelen emplear los escritores para indicar un resumen de lo anterior. Ya esto nos muestra que en él no se puede contener ninguna afirmación que extienda la tesis a los hombres del Antiguo Testamento, pues un resumen queda por su naturaleza circunscrito en su sentido por lo que pretende resumir. Así que afirmándose anteriormente que sólo se va a tratar de la santificación social para los hombres del Nuevo Testamento, y en ellos no sin alguna distinción, el sentido de este párrafo no puede quedar dudoso.

Veamos sin embargo los propios términos a los cuales el crítico da tanta importancia, que los reproduce dos veces. (P. 613 y 614). Repitámoslos también nosotros:

> En una palabra, afirmamos que la santificación **en la presente economía**, única y necesariamente es social, es decir; que para la aparición, desenvolvimiento y perfección de la vida de la gracia, se necesita del organismo vivo y santificador de la Iglesia, o sea del Cuerpo Místico de Cristo que opera la transformación del hombre en Cristo.

El P. Zapelena anota: *El autor nos habla de la* PRESENTE ECONOMIA. *¿De qué economía se trata?* (p. 613).

La palabra *presente* que califica a *economía*, tiene un sentido obvio relativo *al pasado* y *al futuro*, a los cuales excluye por igual. Luego *presente economía*, excluye sin duda cualquier economía pasada. Y ¿cuáles economías consideran los teólogos como pasadas? Evidentemente la primitiva que fue rota por el pecado original, y la del Antiguo Testamento. Luego la expresión, *presente economía*, significa sin ambigüedad ninguna, la economía del Nuevo Testamento.

Más aún, la objeción sólo tendría valor en dos hipótesis: primera, que se supusiera que la economía del Antiguo Testamento está aún presente. Pero tan singular opinión no creemos que la defienda el crítico.

La segunda hipótesis es que la palabra *presente*, al referirse a economía la entienda el crítico (aunque a mi juicio con menos propiedad), como eliminadora de las *economías posibles*, y que por lo tanto para él, *presente economía* abarque toda la economía *existente*, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

En este caso, aunque respetando la terminología del crítico, lamenta el autor sinceramente que su terminología, exacta y perfectamente justificada, más aún, de uso corriente entre teólogos, no haya coincidido con la del eminente Profesor de Ecclesia.

Visto lo anterior no parece que se puedan justificar las siguientes palabras del crítico que se refieren al planteamiento del problema: Y ES AQUI PRECISAMENTE *donde se levanta una molesta y persistente neblina que se extiende a todo lo largo del libro*. (p. 613).

Aún más, existen dos textos muy importantes, uno del esquema de *Ecclesia Christi*, propuesto al Concilio Vaticano, y redactado por eminentes teólogos, y otro de la Encíclica *Mystici Corporis*, a los cuales si se les aplican las inferencias que hace el crítico, resultaría que tanto los ilustres teólogos, como el mismo Pontífice defenderían la sentencia que se atribuye al autor.

El texto del esquema de *Ecclesia Christi*, dice:

> Idcirco docemus, Ecclesiam non liberam societatem esse quasi indifferens sit ad salutem, eam sive nosse sive ignorare, sive ingredi sive relinquere; sed esse omnino necessariam, et quidem non tantum praecepti Dominici, quo salvatur **omnibus gentibus** eam ingrediendam praescripsit; verum etiam medii, quia **in instituto salutaris providentiae ordine**, communicatio Sancti Spiritus, participatio veritatis et vitae non obtinetur nisi in Ecclesia et per Ecclesiam, cuius Caput est Christus. (C. L. v. 7.569 b).

Dos frases debemos notar en este texto: la de *omnibus gentibus* y la de *in instituto salutaris providentiae ordine*. La primera no tenemos que olvidarla más adelante, en relación con ciertas exigencias del crítico. La segunda nos sirve a maravilla para nuestro actual análisis.

En efecto, el esquema afirma que *in instituto salutaris providentiae ordine*, no se da comunicación del Espíritu Santo, ni participación de la verdad y de la vida sino dentro de la Iglesia y por medio de ella, cuya Cabeza es Cristo.

Pero aquí tendría que argüir el P. Zapelena: ¿De qué orden se

trata? Porque si es del orden general de la providencia salvífica, en él entran también los hombres del Antiguo Testamento. Y entonces, ¿cómo pueden salvarse *in Ecclesia et per Ecclesiam cuius Caput est Christus*, siendo así que la palabra Ecclesia significa en este esquema, Ecclesia Romana? ¿No es acaso esto una sentencia absurda?

Podemos pensar muy cuerdamente que el P. Zapelena, a pesar de que esta frase *sí es vaga*, no ha de achacar a los ilustres teólogos del Vaticano, la sentencia que atribuye al autor, el cual en un contexto claro, pone una frase que no es vaga. Y esto no sólo por la gran autoridad de los mencionados teólogos, que más bien agravaría su falta de precisión, sino por la sencilla razón de que la salvación *in Ecclesia et per Ecclesiam Romanam*, no puede referirse sino a los hombres del Nuevo Testamento y por ende toda exclusión de los hombres del Antiguo Testamento sería superflua, pues no se exceptúa de una regla sino lo que puede caer bajo ella.

Luego se ve claro que es un modo común de hablar entre teólogos al referirse a los hombres del Nuevo Testamento, cuando se trata de la salvación *in Ecclesia et per Ecclesiam*, aunque usen las frases genéricas: *ordo salutaris providentiae*, o sus equivalentes, v. g. *economía salvífica*. A fortiori pues cuando se usa el término preciso *presente economía*.

El texto de la Encíclica es si cabe más aleccionador. Hélo aquí.

> Constat siquidem **totius humani generis** parentem in tam excelsa fuisse a Deo condicione constitutum, ut una cum terrena supremam posteris traderet caelestis gratiae vitam. Attamen post miserum Adae casum, **universa hominum stirps;** hereditaria labe infecta, divinae naturae consortium amisit, **omnesque** facti sumus filii irae. Sed miserentissimus Deus «sic... dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret» et Verbum Aeterni Patris una eademque divina dilectione sibi ex Adae progenie humana assumpsit naturam innocentem tamen omnique labe expertem, **ut ex novo ac caelesti Ada Spiritus Sancti gratia in omnes protoparentis filios deflueret;** qui quidem cum fuissent per peccatum primi hominis divinae sobolis adoptione privati, per incarnatum Verbum, fratres secundum carnem effecti Filii Dei Unigeniti, potestatem acciperent, qua filii Dei fierent. Atque adeo pendens a cruce Christus Iesus non modo violatam resarsit Aeterni Patris iustitiam, sed ineffabilem nobis **consanguineis suis** gratiarum copiam promeruit. **Quam directo per se ipse universo humano generi dilargiri potuerat:** voluit tamen per **adspectabilem in quam omnes coalescerent Ecclesiam ut per eam omnes in divinis impertiendis Redemptionis fructibus** sociam

quodammodo sibi operam praestarent. Sicut enim Dei Verbum, in doloribus cruciatibusque suis homines redimeret, nostra voluit natura uti, eodem fere modo per saeculorum decursu utitur Ecclesia sua, ut inceptum opus perennet.

Iam vero ad definiendam describendamque **hanc veram Christi Ecclesia—quae sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est**—nihil nobilius, nihil praestantius; nihil divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur «mysticum Iesu Christi Corpus»... [4].

El Papa habla aquí de la Iglesia en su sentido estricto como lo demuestra la última parte del párrafo, al que preceden dos ideas muy interesantes, pues las objeciones que suscita al libro el P. Zapelena se relacionan con ellas.

En efecto, como se verá más adelante, las mayores obscuridades que ve el crítico en el escrito, se refieren al capítulo en que se trata de la solidaridad de los hombres en los dos Adanes, como introducción al estudio de la santificación social en los escritos neotestamentarios. Aquí también el Papa hace preceder esta consideración antes de hablar de la función de la Iglesia como distribuidora de los dones de la redención. Por lo tanto este punto no se debe olvidar cuando se trate de él.

Pero viniendo al propósito actual, se puede decir que aquí sí cobraría la objeción del P. Zapelena una redoblada fuerza contra la Encíclica, pues el Pontífice habla de que la *Copia gratiarum* que mereció Cristo para sus *consanguíneos*, y que hubiera podido darla a *todo el género humano directamente* (directo), quiso sin embargo darla per *adspectabilem Ecclesiam*, la cual es según el párrafo final la *Iglesia una, santa, católica apostólica y Romana*.

La Encíclica no distingue si se trata de los hombres del Antiguo o Nuevo Testamento, más aún la frase *universo humano generi* no parece favorecer tal distinción. Luego ¿se ha de pensar que el Papa sostiene en esta Encíclica, que las gracias de la Redención fueron distribuídas a los hombres del Antiguo Testamento por medio de la Iglesia Romana, o que aquí precisamente se levanta una molesta y persistente neblina que se extiende a lo largo de toda la Encíclica? Claro está que no. Y estoy cierto que ni el P. Zapelena ni ningún otro teólogo católico se atrevería a insinuar semejante cosa. Luego lo que pasa en este caso es, que no pudiéndose plantear ra-

---

4 A. A.. S. v. 35 (1943) 198-199. El subrayado lo ponemos nosotros para destacar frases que parecen venir a nuestro propósito.

cionalmente y sin absurdo manifiesto el problema de la recepción de las gracias del Redentor por medio de la Iglesia, sino para los hombres del nuevo Testamento, se puede prescindir totalmente de excluír a los hombres del Antiguo Testamento, no de que reciban las gracias de la rendición, sino de que las reciban *de este modo*, y usarse expresiones como la de *universo humano generi*, que dada la naturaleza del problema, sólo se entienden del género humano *post evangelium promulgatum* y después de instituída la Iglesia.

Queda, pues, con esto demostrado de manera clara, que es uso no sólo de teólogos eminentes, sino también de un documento Pontificio doctrinal de la importancia de la Encíclica *Mystici Corporis*, que cuando se trata de la distribución de gracias *per Ecclesiam*, no hay necesidad de distinciones especiales, pues obviamente debe entenderse de los hombres del Nuevo Testamento.

No se justifica pues el temor del crítico de que al no hacer *expresis verbis* tal distinción *se puedan derivar lamentables y peligrosas confusiones* (p. 613). Cuánto menos si como en el libro, las palabras y el contexto no dejan lugar a duda. Y si en él se siguieran tales confusiones, *a fortiori* se seguirían en el esquema de los teólogos del Vaticano y más aún en la Encíclica.

El resultado de este análisis demuestra que el primer texto aducido por el crítico, no es erróneo, ni ambiguo, sino claro respecto al plan del autor de tratar la santificación social exclusivamente para los hombres del Nuevo Testamento, y aun con cierta restricción explicada más arriba. Y como este texto es capital, como el mismo crítico lo reconoce diciendo que en él *el autor formula su tesis de una manera definitiva* (p. 614) podríamos con el resultado obtenido, darnos por satisfechos, pues lógicamente todos los demás serían a lo sumo textos ambiguos que recibirían su corrección de este texto en que se formula la tesis *de manera definitiva*.

II — LOS TEXTOS DEL CAPITULO I DE LA PRIMERA PARTE

En seguida del texto capital ya estudiado, cita el crítico siete textos, que le sirven como de progresiva escala *para precisar con seguridad el pensamiento del autor*. (p. 614). Pertenecen todos al capítulo I de la primera parte, y la idea que se explica en ellos está íntimamente relacionada con la que expone el Papa en la primera

parte del texto citado más arriba, a saber la solidaridad de los hombres ante Dios para sus planes sobrenaturales.

Pero como se ve al través de todo el juicio, que al crítico le preocupa la estructura ideológica de toda la primera parte, creo lo mejor para no incurrir en confusiones explicarla ahora antes del análisis de los textos. Las otras dos partes del libro parece que no ofrecen dificultad al P. Zapelena en la materia que vamos tratando, pues de ellas sólo cita un texto que como está emparentado íntimamente con los de la primera parte, se puede analizar juntamente con ellos.

Análisis de un equívoco

Mas antes de foimular las ideas que se desarrollan en la primera parte, quiero de una vez por todas disipar un equívoco, que me parece subyacente en todas las objeciones de fondo que suscita el crítico a lo que cree que es mi opinión, y que refluye casi impalpablemente, peró de manera persistente y molesta sobre la interprtación de los textos de este capítulo primero.

El equívoco es el siguiente: El que admite la solidaridad de todos los hombres sin excepción ninguna ante Dios para sus planes sobrenaturales, o con Adán y Cristo, *tiene que admitir un mismo modo de aplicar la redención* para los hombres del Antiguo y Nuevo Testamento.

No me puedo persuadir que esto lo defienda el crítico, pero *subjetivamente* me parece ver ese equívoco en frases como estas:

> El autor nos dice que en el Nuevo Testamento la Iglesia es el nuevo género humano al cual hay que pertenecer para beneficiarse de la redención. Con esta distinción se abre la puerta a la dificultad que arriba hemos formulado: ¿qué hacemos del nuevo género humano que vivió en el Antiguo Testamento? **Porque no cabe dudar que también él fue redimido por el Nuevo Adán.** (p. 616).

Y en la página 619 dice:

> ¿Se refiere talvez el autor al carácter social que por disposición divina reviste necesariamente la santificación en el Nuevo Testamento, y de la necesidad de la Iglesia romana para alcanzarla con relación (exclusiva) a los hombres del Nuevo Testamento? **Pero entonces queda sin explicación alguna** el carácter social o individualista de la santficación en el Antiguo Tes-

tamento. Y a ¿qué vendría en este caso todo el capítulo primero consagrado **al estudio de la solidaridad de todos los hombres mediante los dos Adanes,** representantes y cabezas de todo el género humano?

Y anteriormente había dicho refiriéndose a dificultades semejantes: *Es una pena que nuestro autor no se haya resuelto a afrontar decididamente estos interesantes problemas* QUE NO SE PUEDEN ESCAMOTEAR (p. 615).

Sea lo que fuere del sentir del crítico al estampar estas frases, quiero esclarecer de una vez por todas, mi sentir en esta materia.

Para mí es objetivamente claro, que afirmar la solidaridad de los hombres ante Dios para sus planes sobrenaturales, no *implica que estos planes se realicen del mismo modo* en el Antiguo y Nuevo Testamento. Que afirmar la universalidad de la redención por medio de un único redentor, *tampoco implica que los hombres del Antiguo y Nuevo Testamento hayan recibido sus frutos* de un *mismo modo.* Que por lo tanto, para saber *el modo como se han realizado* los planes sobrenaturales de Dios, *y el modo como han recibido los hombres del Antiguo y Nuevo Testamento* los frutos de la única e infinita redención de Cristo, hay que averiguar lo que Dios nos haya revelado sobre esto, porque depende de su libérrima voluntad. Y que por consiguiente *son dos problemas específicamente distintos el modo de realización* en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, puesto que Dios pudo querer un modo en el uno, y otro diferente en el otro. Nunca, sin embargo, se podrá afirmar, porque es absurdo, que la santificación sea social en el Antiguo Testamento por medio de la Iglesia romana, pero sí preguntarse, si alguno lo desea, si fue social o individualista, aunque mucho me temo que no encuentre en la revelación datos perentorios para resolver tal problema, que ciertamente no se trata en el libro.

Pero entonces dice el crítico: ¿A qué viene en este caso todo el capítulo primero consagrado al estudio de la solidaridad de los hombres mediante los dos Adanes, representantes y cabezas del género humano, si *ello no implica el modo de realizarse* los planes sobrenaturales en ninguno de los dos Testamentos?

Esto es precisamente lo que vamos a explicar en seguida, al declarar el sentido de la primera parte y en especial del capítulo primero, que estimamos con todo respeto suficientemente claros. Pero notemos de paso, que esta declaración quizás ayude a en-

tender el por qué el Papa en el párrafo anteriormente transcrito de la *Mystici Corporis* pone la solidaridad de los hombres en Adán y Cristo, inmediatamente antes de afirmar la distribución de las gracias de la redención *per adspectabilem Ecclesiam.* Si no tuvieran ninguna relación, estimo que el Papa no lo hubiera puesto.

Estructura ideológica de la Primera Parte

La ruta ideológica de la primera parte es pues la siguiente: Hay múltiples hechos que nos revelan la solidaridad de los hombres ante Dios. Ahora bien, esta solidaridad que consiste en que Dios no considera para sus planes sobrenaturales a la humanidad dispersa en sus individuos, sino en la cohesión de una gran familia, sugiere, indica, preludia, ilumina el *coronamiento* de su plan salvífico, *su realización perfecta en el Nuevo Testamento*, en donde Cristo es Cabeza no de una humanidad atomizada en sus individualidades, sino del Cuerpo Místico o sea de la Iglesia Romana, que es una gran familia sobrenatural maravillosamente unida por vínculos externos é internos, y que a semejanza de un cuerpo vivo, comunica a todos los hombres del Nuevo Testamento que a ella se agregan la abundancia de las gracias merecidas por el Redentor. Nadie podrá negar que hay una amplia armonía iluminadora, y una unidad de designio muy sugestiva entre la solidaridad de los hombres ante Dios, y la unidad familiar viva y sobrenatural que existe en la Iglesia de los hombres entre sí, de ellos con Cristo y con Dios. Aquí la solidaridad podemos decir que llega a su vértice, sin que por eso se afirme que se deduzca necesariamente de ella *ex natura rei*, sino sólo de la *voluntad libérrima* de Dios. Pero una vez conocida ésta por medio de la revelación, se puede barruntar mejor la grandiosa y sapiente unidad y armonía de los planes sobrenaturales de Dios sobre la familia humana.

Pero esta salvación y santificación social que se verifica en el Nuevo Testamento, está también preludiada, sugerida, indicada, en las profecías del Antiguo Testamento; y en la revelación plena del Nuevo se manifiesta con perfecta claridad. La Iglesia indivisa vive y profesa esta verdad que se refleja bien, v. g. en los escritos de San Agustín.

Si se quisiera expresar este plan de la primera parte en forma escolástica, podría tal vez servir la siguiente fórmula: *Sanctificatio socialis in N. T. ex aliquibus veritatibus theologicis et ex prophetiis*

V. T. adumbratur (Caput I); *stabilitur in N. T.* (Caput II); *docetur in indivisa Ecclesia, v. c. in doctrina Sti Augustini.* (Caput III).

Con esto quedan clarificadas las obscuridades que ha creído ver el crítico en la primera parte, y se ha despejado el camino de equívocos que refluían ingratamente en la recta interpretación de los textos. Veamos ahora si en ellos se encuentra la doctrina que se atribuye al autor.

El primer texto

El crítico objeta desde el título del capítulo primero. *Ya el título del capítulo* —dice— *es significativo: La solidaridad de los hombres ante Dios* (p. 613). Evidentemente es significativo, pero no para el Antiguo Testamento sino para el Nuevo, como explicamos más arriba.

Por eso la advertencia preliminar de este capítulo, que el crítico objeta en segundo lugar es *precisamente* la que aclara debidamente el punto de vista de que la solidaridad de los hombres ante Dios, ilustra, preludia, sugiere, la santificación social en el Nuevo Testamento.

Esta advertencia preliminar que encuadra el significado del capítulo es citada por el crítico, sin duda por inadvertencia, de una manera incompleta, de tal manera que se omite la parte que más esclarece y da su significado exacto a todo el párrafo. Citémosla íntegramente poniendo en subrayado lo omitido:

> Creemos conveniente no sólo para enmarcar debidamente nuestro estudio, sino para sugerir la amplitud de la idea teológica que vamos a desarrollar, el exponer en este capítulo, el lugar que ocupa la santificación social en la economía actual de Dios sobre el género humano. **Así veremos cómo la santificación social en la Iglesia y por la Iglesia, viene a ser simplemente el coronamiento de la obra de salvación del linaje humano concebida y decretada desde la eternidad por la sabiduría y voluntad misericordiosa de Dios** [5].

El autor subraya dos frases en la primera parte del texto que es la única que reproduce. La primera es: *la amplitud de la idea teológica*, y la otra: *economía actual de Dios sobre el género humano*. Sobre la primera observemos brevemente: ¿Acaso una idea

---

5 O. C. p. 29.

teológica sólo es amplia si se refiere por *igual* al Antiguo y al Nuevo Testamento?

Pero pasemos a la segunda frase en que volvemos a encontrarnos con una cuestión de terminología: *Economía actual*. La palabra *actual* suele tomarse como sinónimo de *presente*, y que excluye lo que no está actualizándose. Luego *economía actual* tiene que significar aquí la del Nuevo Testamento que es la única que se está actualizando. Por esta razón si habla del *género humano* que vive en esta economía, o sobre el que actúa esta economía, es obvio que debe entenderse del género humano perteneciente al Nuevo Testamento.

Y ¿cuál es el sentido general del párrafo completo? Simplemente se dice que se desea exponer en este capítulo el lugar que ocupa la santificación social en el Nuevo Testamento, mostrando que es *el coronamiento* de la obra de salvación del linaje humano. Esta exposición enmarca debidamente el estudio, pues hace ver la santificación social *como término y coronamiento final* de la obra de salvación de Dios Y es una idea teológica amplia, porque es el término de amplias preparaciones y pasos intermedios.

No se ve ciertamente que este texto sugiera o pruebe que se trata de la santificación social en el Antiguo Testamento por medio de la Iglesia Romana; por el contrario ,aquí se considera la santificación social como *coronamiento*, vale decir término final y perfecto del plan salvífico de Dios. Estos conceptos no cuadran al Antiguo Testamento. Luego si algo se puede inferir de este texto con relación al Antiguo Testamento, es que en él se preparó o preludió la santificación en el Nuevo.

Textos decisivos

El texto siguiente que cita el crítico queda desgraciadamente unido con el que antes había citado incompleto, y así se cambia el sentido de toda una larga exposición, comprendida en toda la primera parte del capítulo que se está considerando. Veamos a dos columnas la cita del crítico y los párrafos completos.

Cita del crítico. (págs. 613 y 614).

«Creemos conveniente —dice el autor— no sólo para enmarcar debidamente nuestro estudio, sino para sugerir **la amplitud de la idea teo-**

Como está en el libro. (p. 29).

«Creemos conveniente no sólo para enmarcar debidamente nuestro estudio, sino para sugerir la amplitud de la idea teológica que va-

lógica que vamos a desarrollar, el exponer en este capítulo el lugar que ocupa la santificación social en la **economía actual de Dios sobre el género humano».**

El autor nos advierte de nuevo que «desde este punto de vista adquiere un relieve especial el hecho de la descendencia **de todo el linaje humano** de una sola pareja: Adán y Eva. Es, pues, una realidad histórica fundamental esta unidad de familia, e indudablemente **sobre ella ha querido basarse la obra** sobrenatural de Dios».

mos a desarrollar, el exponer en este capítulo, el lugar que ocupa la santificación social en la economía actual de Dios sobre el género humano. **Así veremos cómo la santificación social en la Iglesia y por la Iglesia, viene a ser simplemente el coronamiento de la obra de salvación del linaje humano concebida y decretada desde la eternidad por la sabiduría y voluntad misericordiosa de Dios.**

Múltiples hechos nos revelan la solidaridad de los hombres ante Dios, a quienes su voluntad salvífica considera no de una manera atómica, sino en la cohesión orgánica de la gran familia humana.

Desde este punto de vista... etc.

Como se puede apreciar, la frase primera del último párrafo, que es: *desde este punto de vista* queda en la cita del crítico refiriéndose a la *santificación social en la economía actual de Dios sobre el género humano,* cuando en el libro hay entre estas dos frases, medio párrafo más, y *un pequeño párrafo decisivo,* que es al que se refieren las palabras: *desde este punto de vista.*

Así, lo que se trata de probar en toda esta primera parte del capítulo, es precisamente lo que se contiene en el párrafo omitido, a saber, *la solidaridad de los hombres ante Dios,* deduciéndola de diversas verdades teológicas, que la muestran en diferentes aspectos, que sirven para ilustrar, sugerir y preludiar la santificación social en el Nuevo Testamento.

Y este intento del autor está patente en todo el desarrollo de esta parte y en múltiples textos o alusiones. Pero baste citar dos:

> Esta idea, pues, de la solidaridad en Adán y en Cristo: es la clave que explica toda la economía divina sobre el hombre, y bajo esta idea se ha de interpretar tanto **la revelación** (no santificación) **social creciente y preparatoria del Antiguo Testamento,** como la plenitud de ella y su **cumplimiento en el Nuevo Testamento.** En efecto, **alargando las líneas y profundizando en esta idea del Nuevo Adán, se llega sin esfuerzo y con maravillosa unidad de pensamiento** a la concepción del Cuerpo Místico de Cristo que es la Iglesia [6].

[6] O. C. p. 38.

Y al terminar todos los argumentos con que se prueba esta solidaridad de los hombres ante Dios, dice el autor:

> Hemos **insinuado** aquí estas ideas, para que cuando en el capítulo siguiente entremos en la consideración detallada, de cómo la santidad es únicamente social, **se comprenda la raíz profunda, y su significación dentro del plan salvífico de Dios** [7].

Y a la verdad los seis argumentos que usa el autor para probar esta solidaridad de los hombres ante Dios, sugieren algo de lo que ha de ser la santificación social en el Nuevo Testamento, y las sapientísimas preparaciones que hizo Dios.

Así el primer argumento que lo constituye el hecho de que Dios haya querido que todo el género humano descienda de una sola pareja, formándose una sola familia natural, es la base para que se pueda constituír en el Nuevo Testamento una sola familia sobrenatural. La primitiva elevación del hombre al orden sobrenatural y su caída, fueron sociales, la reparación perfecta en el Nuevo Testamento, hará también juego armonioso con ella, porque la gracia será también un patrimonio de una familia más excelente por muchos aspectos, y por lo tanto será social la reparación.

La primera promesa de redención hecha a la humanidad en Adán y Eva, tiene su esplendoroso cumplimiento en el Nuevo Testamento, cuando los hombres reciban en la unidad viviente del Cuerpo Místico la realidad plenaria de esta promesa.

La revelación de Dios que tras el pueblo judío y los patriarcas se dirigía a toda la humanidad, ilumina el patrimonio magnífico de la verdad infalible que poseerá en el Nuevo Testamento la Santa Iglesia, no el individuo como tal.

La unicidad del Redentor y la solidaridad de los hombres en Cristo, ponen las bases para la redención y elevación de los hombres del Nuevo Testamento dentro de la Iglesia y por medio de la Iglesia.

Estos seis argumentos prueban la solidaridad de los hombres ante Dios, que se habría de coronar, por libre voluntad de Dios, en el Nuevo Testamento con la institución de la Iglesia. Esta idea, pues, guía, sugiere e ilumina el libre designio de Dios en el Nuevo Testamento de santificar a los hombres socialmente, pero cierta-

---

[7] O. C. p. 40.

mente no implica *ex natura rei* tal santificación ni en el Nuevo ni en el Antiguo, ni se quiso probar tal cosa.

Por eso carecen de validez los textos que cita y subraya el crítico a continuación del último citado por él, como para indicar que se trata de probar la santificación social *para toda la humanidad*, cuando lo que se trata de probar es, y lo repetimos de nuevo, *la solidaridad de toda la humanidad ante Dios*, según la expresa intención del capítulo.

Y aquí conviene comentar un texto que cita el crítico más adelante, (p. 615) y que el autor pone en un contexto claramente neotestamentario, pues se encuentra en el libro en la tercera parte en que trata de la santificación en la Iglesia Romana. Este texto muestra indudablemente que se trata de la santificación social en el Nuevo Testamento:

> Tanto la elevación como la caída fueron sociales y no individualistas: toda la familia humana fue elevada y toda la familia humana en cuanto tal solidaria con su cabeza cayó en el pecado. El plan Redentor, aunque infinitamente superior en misericordia al plan primitivo, guarda una perfecta armonía con él. Con la encarnación del Verbo de Dios, queda constituído como nuevo Adán Cabeza del género humano, el cual es redimido y elevado de nuevo al orden sobrenatural. Sin embargo, esta elevación y redención no llega al individuo directamente, sino en cuanto es miembro de la Iglesia, y sólo en ella y por ella recibe su santificación. En el Nuevo Testamento la Iglesia es **en todo rigor el nuevo género humano,** al cual hay que pertenecer para beneficiarse de la redención de Cristo, como en el primitivo plan era necesario ser hijo de Adán para beneficiarse de su elevación al orden sobrenatural o quedar envuelto en su caída. Por eso dijimos en el capítulo primero de la primera parte que la enseñanza paulina de la solidaridad en Cristo y en Adán forma un solo bloque de doctrina con la enseñanza del Cuerpo Místico. Un solo plan social ha presidido las dos grandes economías salvíficas de Dios sobre el hombre, y en ambas, la gracia santificante, principio formal de santificación, aparece como estrictamente social.

Puede el lector si lo desea, compara este párrafo con el de la Encíclica *Mystici Corporis* antes transcrito, y hallará con él un estrecho parentesco. Pero vengamos a nuestro propósito. El texto se refiere *expresis verbis* al Nuevo Testamento, como lo reconoce el crítico (p. 616). Sólo notemos que en él se usa algo que es familiar no sólo a los teólogos sino a los Santos Padres, a saber, el com-

parar en diversos respectos el plan primitivo con el plan redentor de Dios en el Nuevo Testamento, prescindiendo de la economía preparatoria, transitoria, figurativa del Antiguo Testamento. Se comparan por decirlo así los dos extremos. Esto es lo que se hace en este texto, en el cual la verdad de sus afirmaciones, no son, ni pueden ser objetadas.

Con esto queda finalizado el análisis de todos los textos que saca el crítico de la primera parte del capítulo primero, para probar que el autor habla en su libro, de la santificación social en el Antiguo Testamento por medio de la Iglesia Romana.

Queda, pues, claro, que ni por el contexto, ni por sus expresiones se puede sacar objetivamente la conclusión que el crítico intenta. Todos ellos prueban muy bien lo que pretendía el autor probar con ellos, o sea, *la solidaridad de los hombres ante Dios*, pero no se pueden emplear para lo que quiere el P. Zapelena.

¿Ultimas precisiones?

Falta tratar de un último texto que está sacado de la segunda parte del capítulo primero en donde se estudian los *Vaticinios mesiánicos de salvación social* [8]. Ya este título indica suficientemente que aquí sólo se va a buscar en los vaticinios mesiánicos del Antiguo Testamento, las predicciones de lo que ha de suceder en el Nuevo con respecto a la santificación social.

El texto es un resumen de las predicciones del Profeta Isaías. En él cree ver el crítico, *un último toque que trae las últimas y definitivas precisiones* (p. 614) acerca de la tesis que le atribuye al autor. Dice:

> El Redentor y el pueblo redimido por él son, pues, las dos ideas que explican, que resumen y a las cuales convergen todas las promesas de Dios en el Antiguo Testamento, son en una palabra el plan salvífico, y la explicación en concreto de quién es el Nuevo Adán, y quiénes forman el nuevo género humano.

El crítico detiene aquí su cita pero una vez más es necesario complementarla, pues se omiten frases que forman cuerpo con las inmediatamente anteriores, y son de suma importancia para el sentido de todo el párrafo. Hélas aquí:

---

[8] O. C. p. 40.

> Y así como la figura de Cristo, va emergiendo con mayor claridad en la revelación antigua, de la misma manera y asociada íntimamente con El, se van delineando los rasgos característicos de la obra de Cristo la santa Iglesia[9].

En él se dice que *todas las promesas del Antiguo Testamento*, convergen y se resumen en el Redentor y en el pueblo redimido por El . Que en ellas se ve en concreto quién es el Nuevo Adán y el nuevo género humano. Que en esas profecías va emergiendo con mayor claridad la figura de Cristo y su obra la Santa Iglesia

Ahora bien, ¿quién se atreverá a afirmar, que las promesas, los vaticinios del Antiguo Testamento se cumplieron en el mismo Antiguo Testamento? Sólo así se puede decir que este texto se refiere a lo que pretende el crítico.

Lo que dice este texto con diafanidad extraordinaria es que en el Antiguo Testamento se encuentra la *promesa, el vaticinio*, y en el nuevo su realidad, su cumplimiento cabal. Luego al mismo tiempo que señala al Nuevo Testamento como el campo en que esa realidad prometida, vaticinada, se cumple, excluye con el mismo vigor al Antiguo Testamento donde sólo se promete.

Con lo dicho, damos por terminado el estudio de todos los textos del primer capítulo de la primera parte.

III — ANALISIS DEL CAPITULO III DE LA PRIMERA PARTE

El capítulo tercero de la primera parte es también para el crítico un serio tropiezo. Encuentra en primer lugar *exagerada la pretensión de querer concentrar en San Agustín toda la tradición de la Iglesia indivisa, hasta los comienzos del siglo V* (p. 617). Pero las palabras del autor, quizá demasiado encomiásticas con respecto al gran doctor africano, por el que siente una profunda y reverente admiración, no llegan a tanto. Sólo dicen que con su enseñanza *tenemos un testimonio explícito del pensamiento de uno de los hombres más geniales y* EL REFLEJO DE LO QUE PENSABA LA IGLESIA INDIVISA A FINES DEL SIGLO IV Y PRINCIPIOS DEL V, *pues San Agustín fue indiscutiblemente su portavoz y el campeón de la catolicidad en aquella época*[10].

---

[9] O. C. p. 52.
[10] O. C. p. 85.

Así, que sólo se afirma que San Agustín refleja el pensamiento de la Iglesia indivisa de su tiempo, que es cosa muy distinta de lo que dice el crítico.

Para ser claro, voy a distinguir las dos objeciones distintas. Una es que de nuevo en este capítulo aparece que el autor defiende la santificación social en la Iglesia Romana de los hombres del Antiguo Testamento. Otra *que dadas las grandes dificultades que implica la eclesiología de San Agustín,* de las cuales *posiblemente el autor no se ha dado cuenta clara,* los textos aducidos en este capítulo nada prueban. Examinémoslas por su orden.

Primera objeción

En cuanto a la primera, no sólo por lo dicho anteriormente, sino porque al comienzo del capítulo de que tratamos, el autor pone un párrafo en que declara su intención, se excluye razonablemente cualquier intento de que en él se trate de probar la santificación social en el Antiguo Testamento por medio de la Iglesia Romana. Hélo aquí:

> No pretendemos dar aquí un resumen de la eclesiología de S. Agustín sino extractar de sus escritos, una serie de textos más o menos paralelos a los de la Escritura, que citamos en el capítulo anterior, con lo cual se hará patente por una parte la identidad de la enseñanza neotestamentaria y tradicional, y por otra se verá vivir, tras estos testimonios, en un trozo de la historia de la Iglesia indivisa esta doctrina de la santidad social [11].

En esta cita se dice expresamente que se extractan de los escritos de San Agustín una serie de textos *paralelos a los de la Escritura* que se citaron en el capítulo anterior, el cual está dedicado completamente a tratar de *la santificación social en el Nuevo Testamento.*

Pero como el crítico ya dio por sentado anteriormente (p. 614) que el autor defiende la tantas veces mencionada teoría, cree encontrar también en este capítulo, una confirmación de su falso supuesto. Examinemos el texto para ver si algo dice *vel expresis verbis vel equivalenter,* que pueda razonablemente interpretarse en el sentido que le da el crítico (p. 618).

> Así, pues, fuera de la Iglesia; no se posee la gracia santificante, pues fuera de ella sociedad visible animada por el Espíritu Santo, éste no ejerce su acción justificadora como no

---

[11] O. C. p. 85.

vivifica el alma fuera del cuerpo que anima. De aquí podemos entender la suprema razón de la expresión teológica, de que la Iglesia es necesaria con necesidad de medio, y no sólo de precepto, pues ella es tan absolutamente necesaria para la vida sobrenatural, como lo es el árbol para que se produzca el fruto. Hablamos de la Iglesia tal cual es: sociedad jerárquica animada por el Espíritu Santo. Pues así como el cuerpo sólo no es el hombre, ni el alma sola es el hombre, así tampoco la sociedad visible sola es la Iglesia, ni el Espíritu Santo solo es la Iglesia, únicamente de la unión íntima y misteriosa de los dos brota ese nuevo sér que es la santa Iglesia . . . por lo tanto la suprema razón de la necesidad de medio de la Iglesia está en que la santidad es social y no individualista.

El texto lo hemos reproducido como lo cita el P. Zapelena. Ahora bien, es tan evidente que aquí se trata del Nuevo Testamento, que aun al crítico, cristalizado ya en su opinión, le asalta una saludable duda: *¿Se refiere tal vez el autor* —nos dice el crítico— *al carácter social que por disposición divina reviste necesariamente la santificación en el Nuevo Testamento, y la necesidad de la Iglesia Romana para alcanzarla con relación (exclusiva) a los hombres del Nuevo Testamento?* (p. 619).

Esto es evidente. Aquí habla el autor de la necesidad de medio de la Iglesia, una tesis muy conocida en teología, y que todo el mundo sabe que se aplica únicamente para los hombres del Nuevo Testamento. Se habla además, de la Iglesia tal cual es: sociedad jerárquica animada por el Espíritu Santo. ¿Cómo interpretar entonces que no se habla de los hombres del Nuevo Testamento, si se habla de la Iglesia en sentido estricto?

Segunda Objeción

Vengamos pues a la segunda objeción. El autor cándidamente confiesa, que no es ningún especialista en San Agustín, pero no por eso ignora, pues es cosa conocidísima, que el santo doctor habla unas veces de la Iglesia *secundum notionem amplissimam communionis sanctorum* y otras en su acepción estricta.

Más aún, en el estudio que hizo el autor de los escritos agustinianos, para elegir los textos pertinentes, tropezó con afirmaciones similares a la que cita el crítico en la página 617 de su juicio. Y como era evidente para él, que la *noción de la Iglesia en los escritos de San Agustín, puede tener significaciones muy diversas* (p. 619), em-

pleó el método que debe usarse en estos casos, a saber, un estudio cuidadoso del contexto.

No por eso afirma el autor que no se pueda equivocar en algunos textos, siendo materia tan delicada, pero cree que este estudio lo hizo con la suficiente seriedad, de tal manera que se puede concluír con razonable certeza, que el conjunto moral de ellos, sí se refiere a su propósito y prueba su intento.

La objeción sólo tendría un valor absoluto, si se probara que San Agustín nunca habló de la Iglesia *in sensu stricto*, o que tenía tan confusas sus ideas que jamás distinguió bien entre las diversas nociones. Ambos supuestos son positivamente falsos. Queda en esto la sola verdad que pone el crítico al fin de la página 619:

> **Son numerosos los pasajes en que San Agustín afirma explícitamente que fuera del Cuerpo Místico no hay santificación ni salvación posibles, añadiendo que este cuerpo es la Iglesia visible, jerárquica, católica; apostólica.** Pero no son menos numerosos, ni menos explícitos otros pasajes en que con igual claridad e insistencia se afirma que el Cuerpo Místico está constituído por todos los justos que en el mundo han sido tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Pues bien, la sola objeción válida que se pudiera hacer, es que el autor se equivocó al elegir tal o cual texto, no que ésta no sea la enseñanza de San Agustín.

Pero como es imposible en este ya extenso análisis, justificar la elección de cada texto que se cita, ni necesario, porque de muchos no se puede dudar por sus propios términos, sólo resta esperar a que surjan la objeciones, para analizarlas, y admitirlas o rechazarlas según sus razones. Pero esto no tocará en su parte esencial, la prueba del autor, *pues la mente de San Agustín es clara en este punto*, según propia admisión del crítico. Sólo indicaría deficiencias, que me apresuro a reconocer en mi modesto trabajo:

Pero veamos más de cerca el único texto que se objeta. Son las siguientes palabars de San Agustín:

> Todo lo que no es la Iglesia es el mundo condenado; y el mundo reconciliado es la Iglesia. (M. L. 38,588).

Contra este texto el crítico arguye:

> Ahora bien, el mundo de los redimidos, en la concepción de S. Agustín, no se restringe a los cristianos que han sido o serán santificados en el N. T., sino que se extiende a todo lo

largo del género humano por el cual el Nuevo Adán ha vertido su sangre redentora. (p. 617).

Esto es mucha verdad y el autor no lo ignora, por esto tuvo cuidado de saber *si en este contexto*, habla San Agustín de la Iglesia del Nuevo Testamento y por tanto del mundo de los redimidos del Nuevo Testamenot. Si así es, ninguna validez tiene la objeción del crítico, porque cuando el doctor Africano habla de la Iglesia *in sensu lato et in sensu stricto*, sin usar como es obvio estas distinciones que la elaboración teológica posterior introdujo, *el contexto es decisivo*.

Las palabras que deseamos precisar están tomadas del Sermón 96 [12] que expone el versículo de S. Mt. *Si quis vult me sequi, abneget semetipsum* y sobre el versículo de S. Juan *Qui diligit mundum, nom est dilectio Patris in* eo.

El tema total del sermón ya sugiere que no trata de los hombres del Antiguo Testamento, puesto que ellos no podían conocer las palabras de Cristo, ni su obligación de seguirlas, ni menos seguirlo a El.

Lo mismo sugiere el desarrolo del sermón en sus diversos capítulos, en que se ve que se dirige a los cristianos que sí pueden seguir a Cristo. En el sermón, pues, enseña que este precepto de la abnegación se hace suave por la caridad (Cap. I); que el amor propio (contrario a la abnegación), es la raíz de la perdición del hombre, porque se prefiere la propia voluntad a la de Dios (Cap. II); en el Cap. III, indica a dónde se ha de seguir a Cristo, es decir, al cielo, y por qué vía, a saber, por la de la humillación, de la pasión y de la Cruz. Como consecuencia se ha de tomar la Cruz y se ha de despreciar el mundo (Cap. IV).

Pero ¿cómo puede ser malo el mundo hecho por un Dios bueno? Esto se explica, dice San Agustín, *Quoniam mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit* (cap. V). Pero hay un mundo bueno hecho de un mundo malo, prosigue el Santo: CHRISTUS ENIM VENIT, ET ELEGIT QUOD FECIT, NON QUOD INVENIT, *nam omnes malos invenit, et gratia sua bonos fecit*. EL FACTUS EST ALTER MUNDUS, *et mundus persequitur mundum*. (cap. VI). Pero ¿cuál es el mundo que persigue y cuál el perseguido? (cap. VII). Finalmente ¿cuáles son los varios grados de los seguidores de Cristo, y qué significa en ellos el mirar atrás? (cap. VIII).

---

[12] M. L. 38, 584-589.

Como se puede apreciar, todo el sermón se mueve dentro de un ambiente completamente neotestamentario, pues se dirige a los fieles para exhortarlos y explicarles el seguimiento de Cristo por medio de la abnegación, y apartarlos del amor del mundo.

Ahora bien, las palabras objetadas pertenecen al capítulo VII, en que se determina cuál es el mundo perseguidor y el perseguido, y por eso dice:

> Persequitur mundus damnatus, persecutionem patitur mundus reconciliatus. Mundus damnatus quidquid praeter Ecclesiam, mundus reconciliatus Ecclesia.

Alude aquí, San Agustín, con claridad a las persecuciones que le anunció Cristo a su Iglesia por parte del mundo, y que es idea y terminología de San Juan, cuyo texto comenta. Pero para que no quepa duda que habla aquí San Agustín de la Iglesia del Nuevo Testamento, y que por consiguiente el *mundus damnatus* que la persigue es el del Nuevo Testamento (pues es absurdo pensar que a la Iglesia del Nuevo Testamento la persiga el mundo del Antiguo Testamento), copiemos el párrafo que sigue inmediatamente:

> Sed in hoc mundo sancto, bono; reconciliato; salvato; immo salvando, nunc autem spe salvato, «spe enim salvi facti sumus» (Rom. VIII, 24); in hoc ergo mundo; hoc est Ecclesia **quae tota sequitur Christum, universaliter dixit: qui vult me sequi abneget semetipsum.** Non enim **virgines** debent et maritatae non debent; aut **viduae** debent et nuptae non debent; aut **monachi** debent, et coniugati non debent; aut **clerici** debent et **laici** non debent; sed universa Ecclesia, universum corpus cuncta membra per officia propria distincta et distributa, sequantur Christum.

¿Quién se atreverá a decir que el mundo reconciliado de que habla aquí San Agustín, no es la Iglesia del Nuevo Testamento en su sentido estricto? Sobra, pues, todo comentario.

Con esto terminamos la parte correspondiente al análisis de todos los textos que aduce el P. Zapelena. La conclusión no es dudosa: los textos incriminados son claros, y no dan pie objetivamente para las inferencias del crítico.

No se crea, sin embargo, por estas anotaciones que no agradezco al P. Zapelena el trabajo de haberse ocupado de mi libro, ni su buena voluntad e intención que se transparenta a lo largo de todo el juicio, ni su bondadosa expectativa de mis explicaciones ulteriores.

Revista de Libros

Marc Oraison — VIE CHRETIENNE ET PROBLEMES DE LA SEXUALITÉ París — P. Lethielleux.

El sacerdote Marc Oraison, doctor en teología y en medicina, reúne en este libro tres ensayos, unificados principalmente por el tema común de la vida sexual en sus relaciones con la vida cristiana. La primera parte del libro presenta los datos especulativos; la segunda, las observaciones clínicas y la última algunas consideraciones prácticas.

La intención del autor es ayudar a los desequilibrados y nerviosos (que, según él, somos todos los hombres) a encontrar una mayor libertad.

Como se dice en la introducción, es tan solo un ensayo que suscitará observaciones y discusiones. Y a la verdad que da base para muy serias discusiones, especialmente por tratarse de un sacerdote católico.

El libro es de gran interés, tanto por los problemas candentes y vitales que plantea como por el aspecto clínico, psicológico, terapéutico y moral en que se enfocan.

El estudio comienza con un capítulo sobre nociones de sexología moderna, (el instinto, su evolución, su patología) que según la mente del escritor no es otra que la de Segismundo Freud, y acepta como punto de partida de sus reflexiones, lo esencial de la escuela psicoanalítica; a pesar de que Freud presenta su sistema como un *bloque intangible* el P. Oraison pretende integrar las teorías del Sexólogo de Viena, en una psicología espiritualista.

Según su pensamiento, Freud no es un filósofo y por esto su materialismo simplista se puede discutir, pero sus teorías científicas y su método terapéutico son del todo aceptables. Creemos sinceramente que a este modo de enfocar el problema freudiano se puede aplicar un reparo que pone el Sumo Pontífice en su discurso al Vº congreso de psicoterapia y psicología, con estas palabras: *Se ha creído que había que acentuar la oposición entre metafísica y psicología. ¡Cuán equivocadamente! Lo psíquico pertenece también al dominio de lo ontológico y de lo metafísico* (II parte).

En el capítulo 2º y en el 3º expone el influjo desbordante de la sexualidad en todas las actividades de la vida, reforzando sus

argumentos biológicos y psicológicos aun con razones de la Sagrada Escritura y de la Teología. Pero pinta con tales colores este influjo que dista bien poco del pansexualismo de su maestro.

El capítulo 4º se ocupa preferentemente de precisar la responsabilidad del hombre, haciendo especial hincapié en la distinción entre pecado material y pecado formal; y en la fuerza del instinto llega hasta afirmar lo siguiente: *el pecado mortal formal, cometido en concreto, por un individuo concreto es un suceso raro. Muchos confesores experimentados y observadores comprueban esto o por lo menos tienen la intuición empírica de esta realidad de la vida en la medida en que su juicio no está deformado por un apriorismo de legalismo farisaico.* (pág. 63).

Esta proposición inaudita en el campo católico parece anular por completo la libertad del hombre; el autor por su parte intenta resolver la grave dificultad diciendo que los datos experimentales nos dan pie para concebir *el voluntario* repartido como en dos registros no del todo independientes pero tampoco perfectamente de acuerdo; el registro del *voluntario* de elección, espiritual, racional, libre; y el registro del *voluntario de ejecución* profundamente condicionado por el psiquismo inconsciente. (págs. 66 y 67). Esta concepción ha sido ya refutada claramente por el Sumo Pontífice en el citado discurso al congreso de psicoterapia y psicología, con estas palabras:

En la realidad de la vida —se dice— le queda siempre al hombre la libertad de prestar el asentimiento interno a lo que ejecuta, pero no ya la libertad de ejecutarlo. La autonomía de la libre voluntad se sustituye con la heteronomía del dinamismo instintivo. El Creador no ha formado así al hombre. El pecado original no le ha quitado la posibilidad y la obligación de gobernarse a sí mismo por medio del alma. No se pretenderá que las perturbaciones psíquicas y las enfermedades que impiden el funcionamiento normal del psiquismo sean la nota habitual. (I parte)

Cree el autor que el método tradicional de discernir la culpabilidad está equivocado por causa de la ignorancia en materias de sexología en la página 79 se expresa así: *El error de este método tradicional reside en la ignorancia de la sexología. El error es ignorar —o querer ignorar— que el hombre* PLENAMENTE NORMAL *y por lo tanto apto para realizar* HIC ET NUNC *la plenitud de las exigencias morales, no existe, a no ser en forma de una noción*

abstracta perfectamente legítima y conforme al real metafísico, pero jamás realizada en el plan concreto de la existencia de nuestro mundo en plena lucha. El error de la enseñanza moral tradicional en materia de sexualidad es considerar de manera implícita que todo ser humano está en plena posesión de sí mismo y que no existe la patología en un sentido amplio.

Pensamos que todo el discurso del Padre Santo hace poco citado es una refutación de este criterio pesimista sobre el hombre concreto; oigamos siquiera algunas de sus palabras: *El combate moral para permanecer sobre el recto camino no prueba la imposibilidad de seguirlo y no autoriza a retroceder.* (Parte I).

El P. Oraison destaca el contraste entre el llamado hombre concreto y el real metafísico; de esta contraposición parece deducirse que Dios Nuestro Señor dio sus mandamientos para que fueran obedecidos por una noción abstracta y no por los hombres de carne y hueso que tienen la dicha de vivir en el siglo de la sexología. No está por demás atender de nuevo a las palabras del Sumo Pontífice dirigidas a los psicoterapeutas: *Se ha pretendido en efecto establecer una antinomia entre la psicología y la ética tradicionales de una parte y la psicoterapia y la psicología clínica modernas de la otra. La psicología y la ética tradicionales tienen por objeto, se afirma, el ser abstracto del hombre, el* HOMO UT SIC, *que ciertamente no existe en ninguna parte. La claridad y la conexión lógica de estas disciplinas merecen la admiración, pero ellas contienen un error básico: son inaplicables al hombre real tal como existe. La psicología clínica por el contrario, parte del hombre real, del* HOMO UT SIC. *Y se concluye: entre las dos concepciones se abre un abismo imposible de franquear, hasta tanto que la psicología y la ética tradicionales no cambien su posición*

Quien estudie la constitución del hombre real debe en efecto, tomar como objeto al hombre EXISTENCIAL, *tal como es, tal como la han hecho sus disposiciones naturales, las influencias del ambiente, la educación, su evolución personal, sus experiencias íntimas y todos los acontecimientos exteriores. Sólo existe este hombre concreto. Y sin embargo la estructura de este yo personal obedece hasta en el menor detalle a las leyes ontológicas y metafísicas de la naturaleza humana, de las que Nos hemos hablado más arriba. Son ellas las que la han formado y las que por consiguiente deben gobernarla y juzgarla. La razón de ello es que el*

hombre EXISTENCIAL *se identifica en su íntima estructura con el hombre* ESENCIAL. (II Parte).

En la segunda parte de su libro el P. Oraison nos presenta cuatro casos clínicos que estudia y discute con penetración, competencia médica y gran interés pedagógico. La interpretación psíquica es plenamente freudiana y la solución moral de acuerdo con los principios expuestos en la primera parte. Así por ejemplo, en el primer caso u observación en que se trata de un estudiante de 21 años, afligido por no poder superar un hábito de pecados de impureza, el escritor diagnostica un retraso de unos 4 ó 5 años en la evolución; moralmente una serie de pecados objetivamente graves, pero subjetivamente no se le puede argüír de pecado formal que sea grave; sólo el día en que él se adhiera por falta de esperanza o por orgullo, con toda su libertad de juicio al hábito pecaminoso, sólo entonces carecerá de excusa... (pág. 100). El pobre muchacho más que culpable es víctima.

Se nos ofrece que ante el caso presente y ante otros semejantes se deben repetir las enseñanzas de Pío XII: *Sería apartarse de la realidad querer confiar en teoría o en práctica la función determinante del todo a un factor particular, por ejemplo, a uno de los dinamismos psíquicos elementales, y entregar así el timón a una potencia secundaria. Estos dinamismos pueden estar en el alma, en el hombre, sin embargo ellos no son ni el alma ni son el hombre. Son energias tal vez de una intensidad considerable, pero la naturaleza ha confiado su dirección al puesto central, al alma espiritual, dotada de inteligencia y de voluntad, capaz normalmente de gobernar esta energía. El que estos dinamismos ejerzan su presión sobre una actividad no significa necesariamente que ellos la fuercen. Se negaría una realidad ontológica y psíquica discutiendo al alma su puesto central.*

La tercera parte estudia en particular algunos problemas, principalmente de anormalidades sexuales en relación con el matrimonio y con la vida cristiana: matrimonio y autoerotismo, continencia conyugal, homosexualidad, vocación y sexualidad. El autor insiste de nuevo con perspicacia en estos problemas bajo el aspecto clínico y terapéutico de los casos y da sus soluciones morales, a nuestro parecer insostenibles dentro de la doctrina católica. Así por ejemplo, en la página 251 tratando de los homosexuales dice: *Desde el punto de vista religioso no se debería en buena*

lógica, rehusar los sacramentos sino ante pruebas sólidas e indiscutibles de un juicio plenamente responsable y moral propiamente hablando. En buena lógica no siendo la falta formalmente mortal, sino más bien debida a la debilidad, no hay razón teológica valedera para exigir que un homosexual a quien se observa y cuyo drama espiritual se conoce, se confiese después de cada falta antes de recibir la Eucaristía.

Una vez más cedemos la palabra al Sumo Pontífice quien expone la recta doctrina sobre materia tan delicada: *Existe un malestar psicológico y moral, la inhibición del yo, de la que vuestra ciencia se ocupa con el fin de descubrir sus causas. Cuando esta inhibición invade el campo moral, por ejemplo cuando se trata de los dinamismos, como el instinto de dominación, de superioridad y el instinto sexual, la psicoterapia no podría sin más, tratar de esta inhibición del yo como una especie de fatalidad, como una tiranía del estímulo afectivo, que brota del subconsciente y que escapa simplemente al control de la conciencia y del alma. Téngase cuenta de no rebajar rápidamente el hombre concreto con su carácter personal al rango del bruto. No obstante las buenas intenciones del terapeuta, hay espíritus delicados que se resienten amargamente de esta degradación, al plano de la vida instintiva y sensisiva. Ni se olviden tampoco nuestras observaciones precedentes sobre el orden de la importancia de las funciones y el cometido de su dirección central.* (III Parte).

Un caso aún más delicado por tratarse de personas casadas y de prácticas abominables en la vida matrimonial, es declarado por el autor como libre de pecados formales graves, por las grandes dificultades que experimentan en la vida conyugal, por los hábitos solitarios anteriores al matrimonio y por el carácter ligeramente psicasténico de las personas.

Estos ejemplos y el libro todo demuestran una preocupación sincera y elevada de hallar solución a problemas muy delicados y angustiosos que ha dejado en este mundo el pecado original. El P. Oraison va al fondo del problema psíquico de muchas desviaciones y conflictos interiores. La explicación científica —a nuestro juicio— queda a merced de teorías y opiniones que distan mucho de estar demostradas y depuradas. Qué pueda pensar la Santa Iglesia de los criterios y soluciones morales, nos parece que queda bastante claro con las diversas citas aducidas del discurso

del Sumo Pontífice al V° congreso de psicoterapia y psicología, de abril del presente año.

El libro de Marc Oraison es una nueva demostración de la dificultad que existe en conciliar el psicoanálisis freudiano en su conjunto con el espiritualismo católico.

EDUARDO RAMIREZ, S. J.

Ivan Kologrivof — LE VERVE DE VIE *Editions Beyaert, Bruges, 1951; en 8° 260 págs.*

Iván Kologrivof, un hijo auténtico de la santa Rusia de antaño, antiguo oficial de la Guardia del Zar y versadísimo humanista, llegó a la Iglesia Católica por caminos bien providenciales. Su conversión fue tan plena que lo llevó al sacerdocio y al estado religioso. En 1912 entró a la Compañía de Jesús. En ella se entregó con gran ardor a los estudios teológicos y quedó fascinado por los esplendores del Verbo de Vida, siguiendo en esto la ruta de la Teología cristiana oriental de todos los tiempos.

Grandes valores y méritos tiene la obra que reseñamos, traducción de la escrita por el autor en alemán con el título *Das Wort des Lebens.* Notamos en primer lugar la vastísima información y eruditos conocimientos del autor; los Padres del Oriente, los grandes teólogos de la catolicidad y de la ortodoxia, los principales místicos y mejores poetas contribuyeron a la formación de Kologrivof, y él a su vez nos da lo mejor de ellos en síntesis vibrante y hermosa sobre el Verba Eterno.

Pero no debe pensarse que la obra sea un florilegio; en ocho capítulos, densos de pensamiento teológico, nos muestra la Persona del Verbo, luz del mundo, en sí misma y en su actuación y compenetración en la historia humana.

Creemos, sinembargo, que este libro vale sobre todo por el aspecto personal y subjetivo. El autor, muy sobriamente, sin querernos revelar todo el drama de su conversión, llama a la Encarnación, *el dogma de mi vida y de mi religión personal,* y dice que su libro ofrece *una suerte de profesión de fe, en cuanto revela* LO QUE CRISTO ES PARA MI. Aquí está el carácter más importante del libro y el que queremos señalar y subrayar con especia-

lidad. La Teología no debe consistir para un sacerdote en un conjunto de tesis disgregadas, en citas separadas de la Escritura, de los SS. PP. o de los Concilios, sino en una síntesis vital que ilumine su mente, aliente su corazón y trascienda en toda su vida personal y apostólica. Síntesis que conviene sea hecha alrededor de algún misterio de los más fecundos y atrayentes, como el del Cuerpo Místico, el de la Redención, el de la Eucaristía o el misterio trinitario. Así irán de acuerdo entendimiento, voluntad, corazón y acción, y cuantos nuevos conocimientos se vayan adquiriendo, van encontrando su sitio natural en esa síntesis armoniosa y vivificante.

Ivan Kologrivof, que adolorido ve cómo la Pasión del Verbo se sigue continuando a través de los siglos y de manera especial en su Patria, se compara con gran sencillez al niño del Evangelio que presentó al Señor cinco panes y dos peces pequeños y con ellos hizo Cristo el milagro de saciar a una gran multitud. No dudamos que como a nosotros, a muchas otras almas también llenará de luz este hermoso libro, sobre el más hermoso tema que pueda pensarse, el Verbo de Vida.

FERNANDO VELASQUEZ S. I.

Pius Parsch — LA SAINTE MESSE EXPLIQUÉ DANS SON HISTOIRE ET SA LITURGIE. *Editions Beyaert, 1951. En 8º 250 págs.*

El autor, muy conocido por sus estudios histórico-litúrgicos, nos presenta en esta obra la historia de la Santa Misa en su lenta evolocución, y el significado de cada una de sus partes y ceremonias. Claridad, orden, conocimiento profundo son las características de las obras de Pius Parsch, digno continuador del resurgimiento litúrgico iniciado por Dom Guéranguer.

La idea central del libro es que el Santo Sacrificio, aunque tiene muchas oraciones no es un conjunto de oraciones, sino un acto, una acción, una oblación inmolativa en la cual es preciso que los fieles tomen parte activa. La piedad cristiana queda así orientada hacia su gran polo, el Sacrificio de la Nueva Ley, la oblación pura e incruenta que se debe ofrecer desde el levante del sol hasta su ocaso, conforme lo anunció solemnemente Yhaveh Sebaot por Malaquías, cinco siglos antes de la venida de Cristo.

F. V., S. I.

A. Michel — Les Misteres de l'au-dela. *Tequi Editeur. Paris 1953. 156 págs.*

El conocido y benemérito autor de este libro, nos presenta el fruto maduro de sus reflexiones y estudios anteriores sobre el destino final del hombre.

Con una gran sencillez, que refleja un pensamiento sabio y depurado, va exponiendo con claridad notable la doctrina de la Iglesia y de los teólogos, especialmente de Santo Tomás, sobre la muerte, el juicio particular, el infierno, el purgatorio, la resurrección y el juicio universal.

El autor distingue, con precisión de teólogo, la doctrina de la Iglesia de las explicociones teológicas, y va ponderando con juicio recto y firme su valor y certeza.

Son particularmente interesantes los capítulos IV y V, en los que trata de las explicaciones de las penas del infierno, y de las actitudes apologéticas en esta materia. Trata tal vez con demasiada brevedad sobre la doctrina de Santo Tomás acerca de la obstinación de los condenados, punto bastante oscuro, y que exigiría mayor extensión, ya que su fundamento es la elección irrevocable de su fin último en los espíritus separados. Este razonamiento no deja de prestarse a perplejidades y aún a objeciones.

El libro es pues útil e interesante, no sólo para el católico seglar, que desea instruírse con rigor y exactitud sobre la enseñanza de la Iglesia y de los teólogos, sino para el sacerdote que debe exponer con claridad estos temas.

La Editorial Tequi ha tenido un gran acierto al publicar este trabajo del célebre teólogo, y ha prestado un servicio que merece la gratitud de los católicos.

J. Delesalle — Essai sur le dialogue. *Tequi. Editeur. Paris. 1953. 124 págs.*

La colección croire et *savoir* nos advierte en su presentación de *Essai sur le dialogue* que ella no es una enciclopedia, ni un conjunto de obras técnicas. Su finalidad es presentar una serie de estudios sinceros y breves sobre los problemas que por su actualidad e importancia humana, o su interés espiritual, se imponen a los cristianos de hoy.

El estudio de que nos ocupamos, en su fondo y forma, pertenece a la corriente existencialista cristiana. Basta esta observación para dispensarnos de dar una síntesis, imposible en esta clase de filosofía, que procede sólo por el análisis de el existente concreto. Su índice nos indica los temas tratados: el lenguaje, el diálogo, el Verbo. Como apéndices trae una nota sobre la dialética de Plotino, y otras sobre la comunicación de las conciencias en M. Merlau-Ponty y J. P. Sartre.

Para no falsear lo que el autor pretende en su libro, trascribamos lo principal, de lo que él titula: *conclusión: Así, pues, encontramos en el final de este ensayo la idea que nos ha servido constantemente de referencia: la del Dios escondido. Mientras que Dios no sea* TODO EN TODOS, *el diálogo humano con sus dos componentes de amor y de violencia, expresará el equívoco, imposible de resolver de nuestra condición* (p. 99).

En este análisis, como en general en la literatura existencialista, se encuentran aciertos y observaciones interesantes, pero en su totalidad a nada se concluye. Las observaciones del análisis que comentamos, dejan a no dudarlo, una insatisfacción intelectual, a pesar de la buena voluntad que ponga el crítico en colocarse en la situación más favorable al autor.

Sobre todo en los temas teológicos de tan delicado manejo, me parece que el existencialismo cristiano ha fracasado y tiene que fracasar, porque el sobrenatural no se muestra en el existente concreto en la forma requerida para analizarse sin auxilio de la filosofía de las esencias.

Una crítica más a fondo de este ensayo, llevaría muchas páginas ya que se debería hacer en el terreno del autor, y con la discusión previa de temas que envuelven todo el problema de la filosofía existencialista. En mi sentir, éste libro es una prueba más de que el método o filosofía existencialista no sirve para proponer la Revelación Divina.

M. Duquesne — BREVES REFLEXIONS SUR L'ATHEISME MARXISTE. *Tequi. Editeur. Paris, 1953, págs. 126.*

Este otro libro de la colección *Croire et savoir*, tiene una orientación y estructura bien diferentes del anterior que acabamos de reseñar. Con una mentalidad muy firme y clara y con notable pe-

netración, el autor analiza en la primera parte las grandes líneas del materialismo marxista, estudiado como humanismo teórico y humanismo práctico. La segunda parte, está dedicada a analizar con objetividad las verdades y los errores que contiene el comunismo, y en la conclusión hace una brillante y breve exposición de las consecuencias que debe sacar el cristiano del hecho y de la doctrina marxista.

La cita final de Berdiaeff parece resumir bien la finalidad de este escrito: *el cristianismo integral debe aceptar lo que hay de verdadero en el comunismo y rechazar su error. Porque de otra manera o el mundo asistirá a un amplio renacimiento cristiano, no solamente en un grupo escogido, sino en toda la extensión de las masas populares, o pertenecerá al comunismo negador.*

Naturalmente el católico matizará a la luz de su fe en la perennidad de la Iglesia católica, fundada sobre la inconmovible promesa de Cristo, este dilema de la historia contemporánea. Sinembargo, si el catolicismo no pone en práctica las sabias enseñanzas de los Pontífices en materia social, que contienen las verdades que existen mezcladas con venenos mortales en el comunismo, puede venir una época de catacumbas para la Iglesia, cuya duración e intensidad podemos medir por la gravedad de los males que ya está padeciendo el mundo moderno.

El autor puede estar satisfecho de su escrito, porque es un aporte interesante en la lucha de clarificar las ideas entre los creyentes, y además urge a la acción serena y coordinada a los que tenemos Fe en Cristo y en su obra.

P. Dumontier — SAINT BERNARD ET LA BIBLE. *Desclée de Brouwer. 1953. págs. 186.*

El autor nos presenta en forma viva y penetrante la mentalidad que se debe tener para comprender los escritos de San Bernardo, y sus hermanos espirituales Guillaume de Saint-Thierry, Aelred de Rivaulx, Guerric d'Igny, Adam de Perseigne y Helinand. Esta actitud mental se puede resumir en que ellos escribieron con su mente y corazón centrados en la sagrada Escritura. Por eso el

autor estudia a San Bernardo, que es el origen de esta corriente espiritual, en su relación con la Biblia. Y en primer lugar sus sentimientos, sus disposiciones, y su actitud. Después en el capítulo tercero analiza su método, en el cuarto y quinto su modo y originalidad con relación a la interpretación patrística y a la de sus contemporáneos. Finalmente en los capítulos sexto y séptimo el estilo bíblico y la espiritualidad bíblica.

No se puede negar que el libro ilumina muy bien los escritos y el alma que animó las obras de estos grandes espirituales, y que enseña a gustar, entender y vivir su profunda y rica espiritualidad. Es el aspecto místico de la lectura de la Biblia que se convierte en San Bernardo en substancia nutricia de su santo y elevado espíritu, y que si no se comprende así, sino como intérprete científico, no se dará con la clave de su honda vida interior.

Talvez hubiera sido deseable que el autor suavizara un tanto el tono polémico bastante marcado sobre todo en la introducción, al rechazar con persistencia y a mi juicio equivocadamente, la mentalidad escolástica. En la pintura de esta última se llega a términos que no estimo ponderados, como si ella fuera la razón sin corazón. Por el contrario, su límpida y penetrante mirada intelectual llega a las fuentes mismas del amor. Claro está que hay hombres de corazón, y que la experiencia mística no se puede describir en términos escolásticos, porque ella pertenece a un reino en el que se requiere la sabiduría sobrenatural y los dones del Espíritu Santo y por consiguiente su expresión se rige por otras leyes.

Ya hablan todos los teólogos de la manera especial con que expresan los místicos sus altísimas experiencias, y muestra cómo deben entenderse, pero ello no implica que la sistemática exposición teológica se oponga o contraste con escritos de esta clase. Son de otra índole, miran objetivos distintos, pero se armonizan maravillosamente en el fondo. Más aún, dirigen y libran de peligrosos extravíos, enmarcando en líneas amplísimas pero seguras, el libre vuelo del corazón tocado por la llama mística que consume a los santos.

GUILLERMO GONZALEZ QUINTANA S. I.

Damianus Lazzarato — *sac. in Curia Romana Advocatus.* CHRONOLOGIA CHRISTI SEU DISCORDANTIUM FONTIUM CONCORDANTIA AD IURIS NORMAN. *1952. M. D'Auria Pontificius Editor. Neapoli (Italia).*

En un denso volúmen de 632 páginas, se propone el autor presentar un sistema coherente, inspirado en las normas del Derecho, para la recta interpretación de las fuentes referentes a la cronología de los hechos fundamentales de la vida de Cristo. En la Introducción traza un esquema general del sistema: es preciso distinguir cuidadosamente las interpretaciones de que ha sido objeto un testimonio de su mismo contenido; hay que estudiar la naturaleza de la fuente, pues bien puede acaecer que bajo diversos números indiquen una misma fecha por hallarse basados en cómputos diferentes; es menester comparar las fuentes entre sí para comprobar si estas y sus interpretaciones convienen o discrepan, en qué y por qué motivo. *Una obra de Cronología que no llegue a una conclusión sino que permanezca en la duda sistemática, sería como una materia prima sin forma sustancial y desprovista de carácter científico.*

Concede un valor definitivo a la tradición de las Iglesias, especialmente de la Romana. En los Prolegómanos, pág. 13, se expresa así: *La tradición romana, oral, escrita y real atestigua que el Señor nació el 25 de diciembre. Si pues nos apartásemos de esta tradición, perderíamos la esperanza de saber algo acerca del día en que nació el Señor.* Cabe preguntarse si tal vez no se atribuye una autoridad exagerada al argumento de tradición, siendo así que en cuestiones puramente históricas, la Iglesia no goza de infabilidad propiamente dicha, ni la posesión jurídica puede asimilarse a la histórica. La primera puede crear un derecho; la segunda, ni aun milenaria, puede comunicar realidad a un hecho inexistente y bien puede basarse en motivos independientes de la situación cronológica del suceso.

Las diversas fuentes son citadas frecuentemente en sus textos originales, poniendo así al lector en contacto directo con los diferentes autores. La amplia documentación de la obra que abarca más de 1500 autores y la elaboración de tan copioso material la hacen un valioso auxiliar en toda investigación en el campo de la cronología Neotestamentaria. Sin embargo, el procedimiento empleado por el autor, de citar sin discriminación alguna, una serie

de nombres en la cual al lado de especialistas, que han recogido en las conclusiones propuestas el fruto de serias investigaciones, aparecen otros escritores que se han contentado con aprovechar la labor de sus antecesores en este campo, hacen necesario un verdadero trabajo de crítica en el lector que quiere valorar cada uno de los testimonios aducidos y puede además inducir a un positivo error respecto a la autoridad extrínseca de una opinión.

Consecuentemente con su sistema, el autor llega, en las cinco primeras partes de su libro, a conclusiones netamente definidas, no obstante la gran diversidad de opiniones reinante, aún, entre los autores contemporáneos. Fija el nacimiento del Señor, el día 25 de diciembre del 748 o sea sexto de la era cristiana; el Bautismo el 25 de septiembre de 778=25. Señala para la predicación de Jesús 3 años y seis meses. La crucifixión tuvo lugar el 25 de marzo del 782=29. El Señor murió de 33 años y 3 meses.

La sexta parte presenta un conspecto cronológico en el cual todos los sucesos útiles de la historia contemporánea se hallan distribuídos año por año, desde el 64 antes de Cristo, hasta el 70 de la era cristiana. Los Indices de citas bíblicas, de autores y de materias terminan el volumen.

A pesar del prodigioso esfuerzo realizado por el autor en esta obra que es fruto de una labor incalculable, no creemos que sus resultados y sus métodos lleguen a imponerse en un campo en que la actitud de los modernos se extiende, en amplísimo margen, desde un exagerado escepticismo hasta una prudente reserva.

B. Orchard M. A. — E. F. Sutcliffe S. J. — R. Fuller D. D. R. Russell D. D. — etc. — A Catholic Commentary on Holy Scripture. *Editorial Comittee. Thomas Nelson and Sons Ltd. 1953.*

Nos ofrece este volumen el resultado de nueve años de labor llevada a cabo por 43 escrituristas anglo-sajones, quienes reunidos en diciembre de 1943, decidieron compendiar en un volumen, debidamente sistematizados, los resultados de las investigaciones científicas realizadas en los últimos 50 años. Y sin duda, uno de los grandes méritos de la presente obra, es el haber logrado poner al alcance del lector no especializado, esta amplia y sólida síntesis de conocimientos bíblicos.

Como lo expresan en el Prefacio: *el objetivo principal del comentario es descubrir al lector el verdadero sentido, el contenido doctrinal y en cuanto es posible, el valor espiritual y la maravillosa belleza de la Palabra de Dios.*

En 1296 páginas a doble columna, seguidas por unos 20 mapas en colores, se desarrollan los siguientes temas: Introducción general a la Sda. Escritura, formación e historia del Canon, historia del texto, Inspiración e Inerrancia, Geografía física de la Tierra Santa, Geografía política, Historia de Israel, Arqueología, Cronología, Apócrifos, etc.

Introducción General al Antiguo Testamento y en particular al Pentateuco, seguida de una Introducción Especial y de un Comentario a cada uno de los libros del Antiguo Testamento.

Introducción General al Nuevo Testamento, seguida igualmente de una Introducción especial y comentario a cada uno de los libros.

Por carecer en aquella época de una versión católica de la Biblia en lengua inglesa, a partir de los textos originales, adoptaron como base la versión de Douay, si bien cada autor por su parte, ha introducido las correcciones necesarias en base al texto original y ha anotado las variantes de mayor importancia. A fin de no aumentar innecesariamente la extensión de la obra, han prescindido los editores de incluír el texto mismo, limitándose a una exposición clara y suscinta del sentido de cada pasaje, y cuando las condiciones así lo exigen, del de cada versículo, suponiendo que el lector tiene a mano un ejemplar de la Sagrada Escritura.

La Bibliografía que acompaña a cada artículo comprende una buena selección de obras de autores tanto católicos como no-católicos, aunque desafortunadamente no se extiende sino hasta 1950.

La Editorial Herder de Barcelona ha emprendido la traducción y adaptación de esta utilísima obra, para lectores de lengua castellana. La edición española, bajo el título *Verbum Dei*, comprenderá siete volúmenes, distribuídos de la siguiente manera: *I—Introducción General — Introducción al Antiguo Testamento. II—Introducción al Pentateuco, Comentarios. Introducción a los Libros Históricos, Comentarios a Josué, Jueces, Rut, 1-4 Reyes, 1 y 2 Paralipómenos. III—Comentarios a Esdras-Nehemías, Tobías, Judit, Ester, 1 y 2 Macabeos; Introducción a los Libros Sapienciales, Co-*

mentarios a Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico. IV—Introducción a la Literatura Profética: Comentarios a Isaías, Jeremías, Lamentaciones y demás profetas. V—Introducción al Nuevo Testamento. VI—Comentarios a los 4 evangelios y Hechos de los Apóstoles. VII—Comentarios a las Epístolas. Mapas. Indices.

Esperamos que esta obra prestará una ayuda de inapreciable valor a los profesores y alumnos de los seminarios, a los círculos de estudios religiosos, a las personas cultas que deseen obtener un conocimiento más profundo del mensaje divino contenido en los Libros Sagrados y por este medio, adquirir una sólida formación espiritual.

Carlos Bravc, S. J.

Libros recibidos

RUDOLF SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Herausgegeben von A. Wikenhauser, Band XIII, Faszikel 3. Verlag Herder Freiburg, 1953.

ALFRED WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Verlag Herder Freiburg, 1953.

HELLMUT BRUNNER, HERMANN GRAPOW, etc. *Agyptologie*. Handbuch der Orientalistik Hrsgb. von Bertold Spuler, Erster Band, Zweiter Abschnitt. Leiden, E. J. Brill, 1952.

BERTOLD SPULER, *Geschichte der Islamischen Länder*, Handbuch der Orientalistik, sechster Band, Erster Abschnitt: Die Chalifenzeit. Leiden, E. J. Brill, 1952.

CARL BROCKELMANN. ERNST L. DIETRICH, etc. *Semitistik*, Handbuch der *Orientalistik*, Hrsg. von Bertold Spuler, Dritter Band, Erster Abschnitt. E. J. Brill, Leiden-Köln, 1953.

GERHARD VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel* 1-12, 9. 3 duschgesehne Auflage. Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1953 (Das Alte Testament Deutsch)

A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique*, Tome II, Paris, Ed. J. Picard, 1953.

ANDRÉ FEUILLET P. S. S. *Le Cantique des Cantiques*, Les Ed. du Cerf, Paris, 1953.

JEAN STEINMANN, *Le Prophète Jérémie*, Les Ed. du Cerf, Paris, 1952.

D. MOLLAT, F. M. BRAUN, *L'Evangile et les Epitres de Saint Jean*, Les ed. du Cerf, Paris, 1953.

THE HOLY BIBLE, *translated from the Original Languages*... by Members of the Catholic Biblical Association of America, Volume One: Genesis to Ruth, St. Anthony Guild Press, Paterson, New Jersey, second edition, 1953.

INDICE

